

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

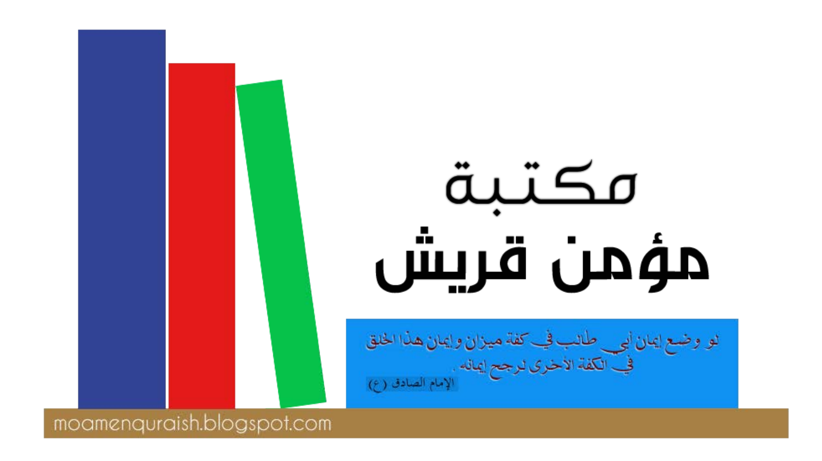
8

سلسلة الفكر الإيراني المعاصر

دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية

قراءة في عناصر التجديد والحداثة

علي عبدالله كريّم



دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة

قراءة في عناصر التجديد والحداثة

علي عبد اللّه كريّم

دستـور الجمهوريّـة الإسلاميّة الإيرانـيّة

قراءة في عناصر التجديد والحداثة



المؤلّف: علي عبد الله كريِّم
الكتـاب: دستور الجمهوريَّة الإسلاميّة الإيرانيّة [قراءة في عناصر التجديد والحداثة]
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتصحيح في مركز الحضارة
الغلاف: حسين موسىٰ
الصفّ والإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Iranian Constitution: A Reading in the Elements of Modernization



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص. ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الباب الثالث:

التجديد والحداثة في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة

الإهداء

إلى كلِّ من استقى المعارفَ من منابعها...

فأرسى دعائمَ للعلم...

وخطَّ بأنامله...

حروف نورٍ

لتُكسِبه الدرجات...

ويُعبِّدَ بها دربه للرِّضوان...

ليسلُك طريقاً إلى الجَنَّة...

وحروف نورٍ

يُشيد بها منارات...

تَهدي كلَّ دارس وباحث...

لتُوصلَه إلى مَعين الحقّ...

تمهيـــد

في البداية وقبل الغوص في التفاصيل، أودُّ أن أشير إلى أن هذا الكتاب هو في الأصل رسالة أعدت لنيل شهادة دبلوم الدراسات المعمَّقة في اختصاص علم الاجتماع السياسي من معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، وقد نوقشت في بداية العام 2006..

هذا وإن كان الكتاب قد خرج على ما هو عليه الآن، فإنه لمن الواجب أن أتوجّغه بالشكر أولاً وآخراً إلى الله سبحانه وتعالى على عظيم نعمه وجزيل عطائه في أنْ منَّ عليَّ بكرمه وحباني بلطفه وصبَّرني على تحمل مشاق التحصيل والاستزادة من العلم يوماً بعد يوم، لأشعر معها بوجوب تكريس ما منَّ به عليَّ في خدمة كل طالب ودارس وباحث.

ومن ثم أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي الكبير الدكتور سميح دغيم على حسن مواكبته في الإشراف على هذه الرسالة حتى خرجت بالشكل الذي هي عليه، ولا أنسى أيضاً القارئ الدكتور عبد الغني عماد، والمناقش الدكتور رشيد شقير، اللذين أغنياني بملاحظاتهما، والتي حاولت قدر الإمكان أن أتقيد بها عند مراجعتي لمادة الدراسة قبل أن تصبح كتاباً جاهزاً للنشر، إذ لم يكن بالأمر اليسير معاودة المراجعة لهذه المادة بسبب فقدان كافة المراجع والمصادر والملخصات والتقميشات،

بل وحتى الملاحظات التي كنت أحرص على تدوينها للأخذ بها حين أود الإعداد للكتاب جرَّاء العدوان الإسرائيلي على لبنان في صيف العام 2006، والذي صبَّ جامَ غضبه وحقده على البشر والحجر ودُور العبادة والعلم والمعرفة.

كما وأتوجه بالشكر إلى أستاذي العزيز سماحة الشيخ شفيق جرادي الذي وضع مقدرات عديدة بتصرفي في سبيل إتمام هذه الدراسة، وكذلك أستاذي الفاضل الدكتور طلال عتريسي الذي أفادني بملاحظات عدة، أغنت مادة الدراسة نظراً لتقاطعها مع اهتماماته البحثية.

وشكر خاص بهذا الصدد أتوجه به إلى الأخوة في مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي وبشخص مديره العام سماحة الشيخ نجف علي ميرزائي على اهتمامه بموضوع الدراسة وتحفيزي على نشرها ضمن السلسلة المقررة من المركز.

ويبقى شكري الخاص وامتناني الدائم إلى كل منساندني ووقف بجانبي وحثّني على المضيِّ قدماً في سبيل المزيد من التقدم والتحصيل والاستزادة لدنياي وآخرتي، وفي مقدمة هؤلاء والدايَ الحبيبان اللذان لم يدَّخرا جهداً في يوم من الأيام في سبيل تحصيلي العلمي، وزوجتي الحبيبة التي وقفت ـ ولم تزل ـ إلى جانبي وتحملت الكثير معي بهذا الصدد.

فإلى كل هؤلاء أهدي كتابي هذا الذي أسأل الله سبحانه وتعالى أن يدَّخر لي ذخراً في حياتي ويوم ألقاه، وينتفع به غيري من بعدي، فيشفع لي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتى الله بقلب سليم.

علي عبد الله كريِّم

بيروت في 14 ربيع الآخر 1429هـ.

الموافق لـ 21 نيسان/ أبريل 2008م.

المقدّمة

تُشكِّل مسألة تنظيم المجتمعات وإدارتها، وتحديد العلاقة الناظمة لأُطُر التلاقي السياسي في داخلها، هاجساً يستوقفُ الكثير من الباحثين والدّارسين، فضلاً عن المُهتمين والمُراقبين. ويُطالعنا على هذا الصعيد دراسات وأبحاث ومؤلفات عدة عالجت المبادئ الرئيسيَّة التي يُمكن أن تحكم المجتمعات وفق أُسُس قانونيَّة، وترتكز عليها الدولة في ممارساتها على صعيد السلطات والهيئات من جهة، وتُقَرُّ حقوقُ الأفراد وواجباتُهم من جهة أخرى.

ولطالما حرصت الدول في إدارتها للمجتمعات على فرض فلسفتها واتِّجاهاتها كقواعد قانونيَّة مُلزِمة، تنطلق من فكرة سياسيَّة استطاعت أن تؤكِّد نجاحها في مرحلة زمنية معينة، فتُحدِّد نظام الدولة، وتُنظِّم عمل السلطات، وتكفل حقوق الأفراد والجماعات، وتُجسِّد تطلُّعات الشعب، وذلك كلّه ضمن وثيقة قانونيَّة سياسيَّة تُعدُّ الأسمى في الدولة، وتُعرَف بـ «الدُّستور».

من هنا تتَّضح الغاية الأوَّليَّة للدُّستور، والكامنة في تنظيم ممارسة السلطة وفق مقتضيات العلاقة الحافظة لكيانها، وإضفاء المشروعيَّة على

الأحكام والقواعد التي تَسنُّها، بالإضافة إلى رعاية حقوق الأفراد، وتوفير المُناخات التي تُؤدِّي إلى المحافظة على مكتسباتهم بما يُؤمِّن لهم القدر الكافي من العيش الكريم.

وتجدُر الإشارة هنا إلى أنَّ سَنَّ الدَّساتير أو التَّمسُّك بدستور ما في الوقت الحاضر، يتطلَّب المُقاربة المُباشرة لمقتضيات الحاجة العمليَّة المُعاصرة، والتي تتأتَّى من إمكانيَّة ترجمة الدُّستور للمُتطلِّبات الكفيلة بتحقيق القدر الوافر من العصرنة والحداثة، بحيث يعكس الدُّستور مدى الارتباط بعناصر الرُّقيِّ والتقدُّم والملامسة الواقعيَّة في تحمُّل مسؤوليَّة حماية حقوق المواطنين، وتوفير ظروف مشاركتهم وحضورهم، وإبداء آرائهم في مختلف أوجُه الحياة العامَّة.

وعليه، فإنَّ تناوُل أيٍّ من الدَّساتير اليوم يتطلَّب فهماً خاصاً يرتبط بسياق الحركة العالميّة المُنادية بالتطوُّر والازدهار والتقدُّم في شتَّى الميادين، والتي يُترجمها الدُّستور في جملة موادَّ تعكس حضور هذا السياق عبر مجموعة من الآليَّات والإجراءات والضَّوابط المُواكبة لها.

ومما لا شكَّ فيه أن لكلِّ دستور خصوصيَّة وماهيَّة وقالباً يُمثِّل اللحظة التاريخيّة المُختزِنة للمبادئ الأساسيَّة التي ارتكز عليها، وللتَّجربة المُعاصِرة المُولِّدة لها. فكلّما شكَّلت موادُّه الترجمة العمليَّة لمُجمل القضايا التي يتبنَّاها نظام الحكم ساعد ذلك على فهم الخصوصيَّة التي ارتكز عليها في أصل موادِّه، وكلما قارب بتميُّزه وفرادته لحظته التاريخيّة الحضاريَّة المُعاصرة، معبِّراً عن خصوصيّة المبادئ والمُنطلقات، يكون جديراً بالاهتمام والدراسة والبحث.

وعليه، فإنّ اختيار دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران كموضوع للبحث، جاء انطلاقاً من خصوصيَّة هذا الدُّستور الساعي للارتباط بأصالة

الدين الإسلامي من جهة، ومواكبة حركة العصر المُتطوِّرة من جهة ثانية. ولكن كيف ذلك؟

«من البديهيّ أن للدِّين دوراً أساسيّاً في حياة البشر الاجتماعيَّة، ويتَّخذ هذا الدور طابعاً خاصّاً في المُجتمعات التي توالت فصول تاريخها على خلفية دينيَّة، ونخصُّ منها المجتمع الإيراني الذي توالت فصول تاريخه قبل دخول الإسلام إلى إيران وبعده على خلفيَّة من هذا القبيل»[1]. والواضح أنّ عامل الدين في التاريخ الإيراني القديم والحديث شكَّل مُرتكَزاً أساسيّاً تمحورت حوله مجمل التَّطوُّرات والأحداث التي عصفت بالبلاد. ولا يخفى على المُتتبِّع أنّ مَرافق المجتمع السياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة في إيران، قد ارتبطت على مدى عقود طويلة ـ إن لم نَقُل أكثر من قرن ـ من الزمن، بسياق الحركة المتفاعلة مع الخلفيَّة الدينيَّة. «فعندما ذهبت النُّخَب الإيرانيَّة في مطلع القرن العشرين (1906) إلى تبنيّ فكرة الدستوريَّة التشريعيَّة كقاعدة لتقييد السلطة المَلَكيّة وضبط هرميّتها، ومن ثم إلى تنظيم القضاء والإدارة، أدركت أن السَّير بهذا المشروع قُدُماً لا يمكنه أن يتحقَّق إلَّا بأن تُقدِّم فهماً جديداً للدِّين مُختلفاً عن الإرث الكلامي التقليدي المُتداول»[2]، ومن هنا نقطة التحوُّل الأولى التي حاولت من خلالها إيران تقديم قراءة جديدة لحركة الواقع بمختلف أصعدته انطلاقاً من الموروث الديني، ليتماشى مع حركة العصر المُتقدمة، وإن كانت في ذلك الحين لم تزل في بداياتها.

الجدير بالذكر هنا، أن مسألة الدُّستور لم تكن حاضرة في التاريخ الإسلامي كما هو الفهم الحقيقي لها اليوم، بل كانت هناك جملة مواثيق وعهود تحكم المُقاطعات والدويلات الإسلاميَّة، هذا إن وُجدت، وإلَّا اتخذ البعض القرآن الكريم دُستوراً كمصدر كافٍ له. فإذا صحَّ التوصيف

---

(1) «وصفي، محمد رضا»: «الفكر الإسلامي المعاصر في إيران ـ جدليات التقليد والتجديد»، ط 2، بيروت، دار الجديد، 2001، ص: 13.

(2) المصدر نفسه، ص: 14.

باعتبار أنَّ «صحيفة المدينة» أول دستور في العالم نصَّ على وحدة الأُمّة، وأنها وضعت أُسُس الدولة المدنيّة لتمثِّل التجربة الإسلاميَّة في بناء العقد الاجتماعي، وأخرجت العرب من القبليّة والعشائريَّة والطائفيَّة، وصاغت مُجتمعاً سياسيّاً تحكُمه مفاهيم تُعبِّر عن الانتظام السياسي الاجتماعي الإسلامي، إذا صحَّ كلُّ ذلك فإنّ هذه التَّجربة تكون قد سبقت ما توصّلت إليه العُصور الحديثة على هذا الصعيد. فما يذكره التاريخ الحديث بهذا الصدد يرتبط بـ «صدور أوّل دستور في الدَّولة العثمانية عام 1876، في حين كانت الدولة التونسية قد أصدرت قانون الدولة قبل ذلك بخمسة عشر عاماً أي عام 1861، ولكنه لم يتطرّق في نصوصه إلى ما يتعلّق بدين الدولة أو المذهب الرسمي للبلاد.

كذلك تجدر الإشارة إلى أنّ المملكة العربيّة السعوديّة التي درجت على القول بأن لا حاجة لها إلى أيِّ تنظيم آخر غير القرآن الكريم، باعتباره كافياً، وجدت من المناسب أن تُصدر في عام 1992 موادَّ تشبه الدستور.

أما في إيران فقد انطلقت أوائلَ القرن العشرين حركة دستوريَّة أدَّت إلى وضع أوّل دُستور لها عام 1906، وقد نصَّ على أنّ الإسلام دين الدولة، والمذهب الجعفريّ(*) هو المذهب الرسمي للبلاد»[1]. وقد

(*) المذهب الجعفري أو المذهب الشيعي الاثنا عشري، وهو المذهب الذي يعتقد بإمامة اثني عشر إماماً بعد الرسول(ص) بدءاً من الإمام علي(ع) حتى الإمام المهدي(ع)، وقد سُمي بالجعفري نسبة إلى الإمام السادس جعفر الصادق(ع) الذي عمل على وضع أُسُس هذا المذهب.

(1) «جبور، جورج»: «حقوق الشعب في دستور الجمهورية الإسلاميَّة الإيرانيّة»، مقال قُدم لمؤتمر «الرُؤى الحضاريّة لدستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة»، والذي عُقد في دمشق بتاريخ 19 ـ 20/ 3/ 2000، وجُمعت المقالات في كتاب «الرؤى الحضارية لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية» باسم المؤلف «مجموعة من الباحثين»، ط 1، دمشق، المستشارية الثقافية لسفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة بدمشق، 2004، ص: 199، 200.

شكَّل هذا الدُّستور ـ على قِدَمِه ـ سابقة هامَّة في الحقل السياسي الاجتماعي الإسلامي العام والإيراني الخاص.

ويجدر التذكير هنا بأنّ من الظواهر الاجتماعيَّة ـ السياسيَّة اللافتة في إيران المشاركة القويّة للزَّعامات الدينيّة والعلماء في الحياة السياسيَّة الإيرانية، والمُتمثِّلة بعلماء الدين وطلاب الحوزات(*) الدينيّة، والذين غالباً ما كانوا يُمثِّلون الطبقة الأقرب لطموحات الشعب، والأكثر استعداداً للدِّفاع عن مصالح الأُمَّة. وقد سُجّلت لها مواقف هامة بهذا الصدد، منها: الوقوف بوجه حاكم إيران «نادر شاه» في منتصف القرن الثامن عشر ومناهضة تصرُّفاته، ومعارضة امتياز «رويتر» الذي منحه «الشاه ناصر الدين» عام 1872 لاستغلال الثروات المعدنيّة، والوقوف ضد الامتياز البريطاني للتبغ والذي عُرف بثورة التنباك عام 1891[1].

ولا شكَّ في أنّ هذا التأثير بقي حاضراً في الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة في إيران، وبلغ ذروته في الحركة الثورية عام 1979، حيث استفادت هذه الحركة من خصوصيَّة الدِّين في الحياة الإيرانيَّة، وارتباط الحركة الشعبيّة بها كونها تُسهِم في توفير سُبُل إدارة المجتمع وفق نُظُم تعكس حضور الوعي الإسلامي في مختلف تشريعات الدولة ونظام الحكم، لتدخل إيران بذلك إلى عالم الدولة وإدارة الشأن السياسي من بابه الواسع، ولكن بالصبغة الإسلاميَّة الساعية لتثبيت دعائم النظام بالاستفادة من تشريعات وأحكام الدين.

وفي هذا السياق يشير الدكتور رضوان السيد في تقديمه لكتاب

(*) الحوزات: جمع حوزة، وهي المدرسة الدينية التي يتلقى طلاب العلوم الدينية دروسهم فيها.

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدُّستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ط 1، بيروت، دار الهادي، 2001، ص: 28.

«الفكر الإسلامي المعاصر في إيران ـ جدليّات التقليد والتجديد»، إلى أنه منذ نجاح الثورة الإسلاميَّة عام 1979، عادت إيران لتفرض حضوراً يتجاوز السياسات والاستراتيجيّات إلى الفكر الإسلامي العام، والتفكير في الدَّولة والشأن السياسي، بشكل خاص، حيث بدت أُطر عدة في التحوّلات، الأولى ترتبط بالتجربة الشعبيّة التي سبقت الثورة ومهَّدت لها، وحمت قيامها وواكبت تَحوُّلها إلى دولة ونظام، والثانية ترتبط بتجربة تنظيم الدولة والسلطة ومؤسّساتها، وبالخصوص تلك التوفيقيّة بين التاريخ والفقه والعصر كسمة ميَّزت الدُّستور، أما الثالثة ـ يتابع الدكتور السيد ـ فاجتهادات الفقهاء والمفكرّين والسياسيِّين والتي ارتبطت بالثورة والدولة أو واكبتهما، أو حاولت الاستقلال عنهما حفاظاً على التقاليد المذهبيَّة، أو سعياً لتلاؤُم أكبر مع العصر[1].

من هنا كان الدُّستور ـ موضوع هذا البحث ـ أحد نتاجات تلك التحوُّلات المرتبطة بالدين من جهة، وبالحركة الشعبيّة من جهة ثانية، وقد تجلَّت ترجمتها العمليَّة في ميدان إدارة المجتمع. فالدُّستور قدّم أُنموذجاً في تفسير حركة النظام السياسيَّة الاجتماعيَّة الداخليّة وفق الرؤية الإسلاميَّة وما تقتضيه الخيارات الشعبيّة، وهذا ما أشار إليه «الرئيس السابق السيِّد محمد خاتمي» في معرض حديثه عن أُسُس الدُّستور الإيراني، حيث قال: «يحتاج النظام إلى مبدأ يتأسَّس عليه، وهو ما يتمثّل بالدستور في العالم المعاصر، ويجري في هذا الدُّستور تحديد حقوق الشعب الرئيسيَّة، ونطاق صلاحيَّات الحكومة وأجهزة الدولة. ومع انتصار الثَّورة الإسلاميَّة بات الإسلام أساساً للنِّظام في البلاد، وفي ضوء الرؤية الإسلاميَّة لا تتَّخذ الشريعة موقفاً حيادياً إزاء الحياة الاجتماعيَّة، وبالتالي فهي تقترح نمطاً مُحدَّداً لنظام سياسي اجتماعي أو

---

(1) «السيد، رضوان»: في تقديمه لكتاب «الفكر الإسلامي المعاصر في إيران ـ جدليّات التقليد والتجديد»، ص: 9.

تُمضي نوعاً خاصّاً منه وتُقرُّه. وقد نصَّ الدُّستور على تلك الرؤية، كما أقرَّ من جهة أخرى حقّ الشعب في إبداء الرأي، ومنح أصوات المواطنين أثراً حاسماً فيما يتّصل بإدارة شؤون البلاد وتدبيرها. وهكذا تكوّنت ظاهرة جديدة هي الحكومة الإسلاميَّة، وجرى تحديد طبيعتها وبنيتها في وثيقة هي دستور البلاد»[1].

في ضوء ما تقدَّم، نرى أنَّ تناوُل دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة بالبحث والدراسة، يتطلَّب مُلامسة تلك الخصوصيَّة التي ترمي إلى تناول جدليّة العلاقة بين السياسي والمجتمعي، في ظل الحضور الديني القوي الساعي إلى استحضار مكوِّناته الشرعية، ودمجها في سياق حداثوي يُجاري حركة التطوُّر السائدة في العالم اليوم.

الهدف من البحث

تُشكِّل دراسة الدساتير في الوقت الحاضر قراءة لنسق العلاقة القائمة ما بين الحاكم والمحكوم، أو ما بين السلطة والشعب. ونظراً للتقارب في الشكل والمضمون ـ إلى حدّ ما ـ بين مُختلف الدساتير المعمول بها في العالم اليوم، والتي تتبنَّى بمعظمها الاتجاه العلماني القاضي بفصل الدِّين عن الدولة ـ وإنْ بنسب متفاوتة ـ، يتوقَّف الباحث عند خصوصيَّة الدُّستور الإيراني بلحاظ المباني والمُرتكزات التي يقوم عليها من جهة، ومحاولته تقديم صورة مغايرة ضمن نطاق آليّات انشغال الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من جهة أخرى.

وعليه، نقف في بحثنا هذا عند خصوصيَّة هذا الدُّستور بالعرض والدراسة والتحليل والنقد، وبالأدوات المعرفية لعلم الاجتماع السياسي

---

(1) «خاتمي، محمد»: «الديمقراطية وحاكميّة الأمة» (ترجمة: «سرمد الطائي»)، ط 1، دمشق، دار الفكر، 2003، ص: 55، 56.

بما يُمثّله ـ بحسب تعريف «موريس دوفرجيه» ـ من علم للسُّلطة وقيادة المجتمعات، إذ يسمح بالتفحُّص العلمي لطبيعة السلطة في الدَّولة باختلاف المجتمعات واختلاف التعاطي مع المجموعات البشريَّة المُنضوية تحت نظامها[1].

ولا ريب في أن هذا الأمر يفسح في المجال لقراءة حقيقة هذا الدُّستور واستجلاء خصوصيَّة التفرُّد في ما يقدمه، ليس من باب الترف الفكري بل سعياً للتأكُّد من حقائق وإثبات مُعطيات تساعد على إغناء الحقل المعرفي، بلحاظ نُدرة الدراسات التي عالجت هذا الموضوع من الزاوية التي سيعالجها بحثنا، والمُرتكزة بشكل أساس على قراءة عناصر التجديد والحداثة في هذا الدُّستور، والتي ادّعى هو أصلاً حيازتها، كما أشار إلى ذلك «السيد محمد خاتمي» في كلامه ـ الوارد آنفاً ـ عنه.

وبهدف استيضاح الأمور واستجلاء الوقائع يأتي هذا البحث ليعرض مُجريات مرتبطة بالدستور، تهدف بشكل أو بآخر إلى فهم الخصوصيَّة الكامنة فيه، بعيداً عن الإسقاطات والمسلّمات، وبإعطاء الحقيقة حقَّها وإن كانت مستعصية مع محدوديّة كمال الإنسان في إنصافه لِمَا يمكن أن يتناوله.

الإشكاليَّة

نشير أولاً إلى أنَّ الإشكاليَّة ـ على المستوى المنهجي ـ كما يراها «الدكتور صابر بو ضرغم»، تُمثِّل الإطار النظري الخاص الذي يتناوله البحث، بما يختزنه من مفاهيم وأفكار تُساهم في تقديم القضيَّة الأساس التي يتمحور حولها، والذي يطرح جملة من التساؤلات المساعدة على

(1) «دوفرجيه، موريس»: «علم اجتماع السياسة» (ترجمة: «سليم حداد»)، ط 1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1991، ص: 21.

إيجاد الفهم الأعمق والأدقّ للقضيّة[1]، وهي كما يراها «الدكتور عبد الغني عماد» تُمثِّل البناء النظري الأساسي الذي يُشيَّد عليه نمط التحليل، وتُصاغ بمصلحته الفرضيَّات، والتي لا بدَّ وأن تُعرض بوضوح لشرح وتعميق الجزء النظري الذي يسبق التحليل والفرضيات[2]؛ وإذا نحن سلّمنا بأحد هذين التعريفين للإشكالية فإنه من الطبيعي أن تندرج في هذا البحث إشكاليَّة رئيسيَّة تتمحور حول الرؤية النظريَّة التي تُحيط بعموم الدساتير بشكل إجمالي وبخصوص الدستور موضوع بحثنا.

فإذا كانت الدساتير اليوم من خلال ما تُقدِّمه تعكس مُقتضيات المرحلة الراهنة، بخصوصيَّاتها المُتفاعلة مع مُتطلِّبات العصر الحديث، فإنه لَمِن الطبيعي أن تنطلق من خلال القَطْع القَسريّ مع السابق بتراكماته المُعيقة، وتسعى بكل ما أُوتيت لمواكبة مُجريات الحاضر وتثبيت دعائمه من خلال الربط مع الواقع الحداثوي بكل تشعُّباته السياسيَّة والاجتماعيَّة، لتقدم الأنموذج المتحضّر والمتقدّم والمنظّم لآليّة العلاقة بين السلطة الحاكمة والشعب المحكوم، وتُثبِّت دعائم الخصوصيَّات الحافظة لكلا الطرفين.

انطلاقاً من هذا التحليل، تُطرح جملة من التساؤلات بخصوص التَّجربة الإيرانيَّة يمكن تفصيلها على الشكل التالي: كيف يمكن إيجاد حلقة الوصل بين الموروث الديني من جهة، والمقاربة الاجتماعيَّة السياسيَّة من جهة أخرى، وتقديم ذلك في قالب الصيغة الرسميَّة لأُطُر الحكم في البلاد، مع تحديد العلاقة المباشرة بين مَن في السلطة ومَن هو محكوم لها؟

---

(1) «بو ضرغم، صابر»: «خطوات البحث الاجتماعي»، ط 1، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 2000، ص: 48.

(2) «عماد، عبد الغني»: «البحث الاجتماعي ـ منهجيته، مراحله، تقنياته»، ط1، بيروت، منشورات جروس برس، 2002، ص: 41.

ولماذا لم يكن الكتاب السماوي المُنزل ـ القرآن الكريم ـ البديل عن ذلك؟

ـ أين تكمُن مواضع الاتفاق والاختلاف ـ من حيث الشَّكل والمضمون ـ ما بين الدُّستور الإيراني ودساتير العالم اليوم؟ وهل يُلامس حدود المتطلِّبات العصريّة؟

ـ هل صحيح أنّ أدواتِ المعرفة الاجتماعيَّة السياسيَّة المُستخدَمة هنا تختلف في سياقها عن الأدوات المُتعارَف عليها في حدودها الأوسع، أم أن خصوصيَّة المفاهيم وتطوُّرها انطلاقاً من مكتسبات الماضي ـ في الدُّستور الإيراني ـ جعلت منها مادَّة جديرة بإعادة النظر فيها واستحضارها عند حاجتها العمليّة؟

ـ هل استطاع الدُّستور الإيراني أن يُحسن الجمع ما بين الماضي والحاضر، ودمج المخزون العقائدي الفكري في سياق مُقتضيات الحداثة الواقعية؟

ـ ما هي المقاربات العمليَّة المباشرة المساعدة على تقديم الترجمة الفعلية للموروثات الدينيّة في قوالب حداثوية، وإلى أيٍّ مدى استطاعت أن تساعد على توافر مُقتضيات النجاح والاستمرار، وتوفير شروط المقبولية العمليَّة لدى الأوساط الشعبية؟

في الواقع، لا بدّ من التوقُّف عند هذه التساؤلات التي يفرضها سياق البحث، وتقديم القراءة الموضوعية الممكنة، والتي تسمح بمقاربة الوقائع وفهم خصوصيَّة التجربة.

فرضيَّة البحث

غنيٌّ عن القول إنَّ مرحلة العمل على الاستقصاء حول التساؤلات

السابقة لاستخلاص نوع معيَّن من التحليل، تُتيح للمعالجة أن تأخذ دورها ضمن سلسلة من المُؤشِّرات والمتغيّرات تسمح بالإجابة على هذه التساؤلات. هذه المُؤشِّرات والمُتغيِّرات يُحدِّدها «الدكتور بو ضرغم» بالمفاهيم والفرضيَّات التي يمكنها أن تُقدِّم تفسيراً أَوليّاً وإجابات مبدئيَّة على التساؤلات[1]. وهنا تأتي خطوة تحديد المفاهيم كخطوة أساسية في بناء الإطار النظري الجيِّد والمُترابط والمُتماسك، كما يصفه «الدكتور مصطفى عمر التير»، في حين أن الفروض تأتي كإجابات موضوعية مبنيَّة على نتائج دراسات سابقة، أو على قدرة الباحث في حشد القدرات الذهنية لابتكار الفروض المقارِبة للواقع[2]، والتي بدورها تساعد في الوصول إلى نظريَّات وقوانين يرى «الدكتور عبد الغني عماد» أنَّها غاية البحث العلمي من خلال ما يمتلكه من قدرة تفسيرية كاملة لظاهرة الدراسة يمكن تعميمها بشكل معقول ومنطقي[3].

في ضوء ذلك، تبرز الضرورة المنهجيَّة المُتعلِّقة بتحديد المفاهيم الرئيسيَّة المُرتبطة بعموم البحث، لبناء الإطار النظري المشترك الذي يمكن الانطلاق منه. فالتوافق على تحديد مفهوم الدُّستور وأنواعه وسبل تشكيله، ومفهوم التجديد، ومفهوم الحداثة، يبني جسراً للعبور يمكن من خلاله تجاوز الكثير من عثرات الفهم الواقعي والصحيح لموقعيّة الدُّستور الإيراني، ومدى تلاقيه من حيث الشَّكل والنسق مع ما تحدّده تلك المفاهيم.

أمّا على صعيد الفرضيَّة، فإنه لمن السَّهل أن تُؤوّل الإشكاليَّة في سياق تبرير بعض التساؤلات، ولكنّ مدى تطابق الفرضيَّة هو الذي

---

(1) «بو ضرغم، صابر»: «خطوات البحث الاجتماعي»، ص: 49.
(2) «التير، مصطفى عمر»: «مساهمات في أسس البحث الاجتماعي»، ط 2، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1998، ص: 219.
(3) «عماد، عبد الغني»: «البحث الاجتماعي ـ منهجيته، مراحله، تقنياته»، ص: 43.

يعكس مستوى الصوابيَّة في التحليل والربط. وفي هذا البحث يمكن تسجيل الفرضيَّة التالية انطلاقاً من المعطيات المتوافرة:

إن عملية قراءة وفهم الوقائع التاريخيّة، الاثنيّة، والدينيّة، الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافيَّة، تُسهِم في حسم الصورة التي يمكن تبنِّيها تجاه الدُّستور الإيراني، في ظل المُرَكَّب المتشابك في داخل البلاد، والمُتعلّق بسلسلة التغيُّرات والتبدّلات والتطوُّرات التي واكبت البلاد على مدى أكثر من قرن حتى أنتجت هذا الدّستور.

ويبدو واضحاً تشعُّب أبعاد هذه الفرضيَّة لاحتوائها على ميادين مُتعدِّدة أَسهمَ كلٌّ منها في بلورة شيء من الصورة الكليّة، لذا تبرز الفرضيَّات الفرعيَّة والتي ترتبط بكل صعيد على حدة. ولعلَّ أبرزها: غياب الصورة التاريخيّة الجامعة لخصوصيّة تلك البلاد، وعدم المعرفة الدقيقة بطبيعة الخليط الاثني، وتجاهل مستوى الحضور الديني الفعال في مُختلف ميادين الحياة الإيرانيَّة، فضلاً عن رجال الدِّين وطُلّاب الحوزات، وعدم الاطّلاع على طبيعة الأجواء والعلاقات الاجتماعيَّة والسياسية والاقتصادية والثقافيَّة، وما رافق ذلك من مُتغيِّرات أحدثت تبدُّلات على مستوى الداخل مع ما أفرزته من قوى استطاعت إعادة خلط أوراق اللّعبة الداخليّة، وعدا عن التحدِّي الخارجي الذي فرض نفسه كعنصر مُحرِّك للسُّلطة التي قدّمت الدُّستور من جهة، وللشعب الذي سعى لتأكيد حضوره كشريك أساس في حسم خيارات البلاد وفق ما يمكن أن يحفظ له حقوقه ومكتسباته من جهة ثانية. كلُّ هذه الأمور وغيرها تشكّل بمجموعها عناوين للفرضيّات الفرعيَّة، والتي لا بدَّ من التوقّف عندها في سياق قراءة الظروف المحيطة بتشكل الدُّستور موضوع هذا البحث.

المنهج

بديهيٌّ القول إنَّ للمنهج أهمية فائقة في الأبحاث والدراسات،

والنتائج المُرَاد استخلاصُها منها، إذ يُسهم بشكل لافت في تحديد وجهة عمل الباحث وبلورة أفكاره ومفاهيمه، وتلعب حساسية الموضوع دوراً هامّاً في هذا السياق، حيث يتطلَّب ذلك تحديد المنهج المساعد على معالجة الإشكاليَّة، والتحقُّق من الفرضيَّات وكلَّما تمكن الباحث من استخدام المنهج الملائم والمطلوب لدراسته، ساعده ذلك على تحقيق نتائج مقبولة وصحيحة ومطابقة لواقع الموضوع ومتجانسة معه، وذلك لارتباطها بالأصل والابتداء، من دون إغفال للتفكير العلمي النقدي المبنيّ ـ كما يراه «الدكتور عماد» ـ على أساس كشف أسباب الوقائع والحوادث باعتماد الدليل من دون الموروث المعرفي، مع إخضاع ذلك للتجربة والاختبار للوصول إلى نتائج تتماشى مع الدليل والحقائق المعروفة[1].

في هذا الإطار ثمَّة أوجُه عديدة يمكن استخلاصها من المنهج المساعد على إنجاز البحث ومعالجة الإشكاليَّة والتحقُّق من الفرضيَّات، هنا أبرزها:

ـ **المنهج التاريخي**: يشير «الدكتور التير» إلى أن هذا المنهج يعتمد على البيانات التاريخيّة التي ظهرت على مسرح الحياة، سواء كانت آثاراً إنسانية، بياناتٍ شفوية أو وثائق وآثاراً مكتوبة[2]. لذا لا بدَّ من الاستفادة منه على أكمل وجه لفهم حركة الداخل الإيراني وإفرازاتها، وذلك من خلال قراءة الأحداث وإدراك مُؤثّراتها بما يصبُّ في خانة قراءة عناصر التجديد والحداثة في الدستور.

ـ **المنهج الوصفي**: وفق رأي «الدكتور أحمد بدر»، يساعد هذا المنهج على دراسة الظروف الاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة وغيرها

(1) المصدر السابق نفسه، ص: 12.

(2) «التير، مصطفى عمر»: «مساهمات في أسس البحث الاجتماعي»، ص: 72.

في مجتمع معيَّن بقصد جمع الحقائق واستخلاص النتائج[1]. وأهمية هذا المنهج تبرز من خلال رصد الحركة الداخليّة الاجتماعيَّة ـ السياسيَّة ـ الاقتصادية ـ. . . والتي تعكس التفاعل الداخلي مع الدُّستور على مستوى هذه الصعد، واستخراج دلالاتها التي يمكن أن تُظهر الكثير من خصوصيّات الداخل الإيراني، وانعكاساتها في مواد الدُّستور بشكل أو بآخر.

التقنيّات المستخدمة

يمكن القول إنَّ التقنيَّات، هي الأدوات أو الأساليب المناسبة التي يستعين بها الباحث في مراحل البحث لجمع وتحليل المعلومات التي قد تمَّ التوصُّل إليها. وفي سياق هذا البحث يُمكن الاستفادة من تقنية «تحليل المضمون»، كون المادّة البحثيَّة التي تتناول الداخل الإيراني المتشعب بالقراءة والنقد والعرض، تحتاج إلى مقاربة تحليليَّة لمضمونها، حيث يمكن من خلالها ربط المقدِّمات بالنتائج، وتحديد مدى تحقُّق الفرضيَّات المطروحة، وصولاً إلى الإجابة عن التساؤلات التي دارت حولها إشكاليَّة البحث.

أقسام البحث:

بناءً على ما تقدِّم لا بدَّ وأن تأتي أقسام البحث بشكل يتوافق مع الصورة العامَّة المقدّمة حول الموضوع، بلحاظ ضرورة الانطلاقِ من الإشكاليَّة كنقطة مركزية ومحور أساس في البحث، والفرضيّات بما تختزنه من عناصر احتمالات أوّلية تُساعد على رسم آليّات وضع العناوين

(1) «بدر، أحمد»: «أصول البحث العلمي ومناهجه»، ط 5، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979، ص: 28.

والموضوعات، وعليه، يمكن تقسيم البحث ـ بعد المقدمة ـ على الشَّكل التالي:

* **الباب الأول:** انطلاقاً من فرضيَّة تحديد المفاهيم، سيعالج هذا الباب المحدِّدات المفاهيميّة للبحث من خلال فصلين يتناول فيهما جملة من العناوين لبناء الإطار النظري المشترك، وذلك على الشَّكل التالي:

ـ **الفصل الأول:** يتناول تحديد مفهوم الدُّستور والقانون الدستوري، ونشأته، والقوى المساهمة في إنشائه، وأنواعه وآليّات تعديله، وكيف تنتهي الدساتير، وذلك بشكل مُقتضب بغية رسم العناوين العريضة التي يمكن الاستناد إليها لاحقاً.

ـ **الفصل الثاني:** يعالج مفهومَي التجديد والحداثة كعنصرين معياريين أساسيين في تصنيف الدُّستور موضوع البحث، في ظل مقاربة هاتين المفردتين لخصوصيّة التجربة الإيرانيَّة في ذلك.

* **الباب الثاني:** انطلاقاً من الفرضيَّة المُتعلِّقة بفهم وقراءة مُختلف العوامل المُؤثّرة في صياغة الدُّستور الإيراني، سيتناول هذا الباب مجموعة من الجوانب المُتعلِّقة بالتاريخ والدين والسياسة والاقتصاد والمجتمع في إيران قبيل وضع الدُّستور، وإلى حين وضعه، مع التّوقف عنده في موضوعات عدة، وذلك من خلال فصول ثلاثة تتناول التالي:

ـ **الفصل الأول:** يعالج تركيبة المجتمع الإيراني التاريخيّة والسياسيَّة والدينيّة، مع التوقُّف عند المحطّات الأبرز في تاريخ إيران الحديث (ثورة الدُّستور 1906)، والتي أسّست ـ على المستوى البعيد ـ للجوّ العام الممهِّد لنجاح الثَّورة الإسلاميَّة وإقرار الدُّستور الحالي، مع الإشارة إلى الواقع الداخلي بمكوّناته الاجتماعيَّة والسياسيَّة وحضور قوى التغيير فيه.

ـ **الفصل الثاني:** ويتناول الجانب المتعلّق بنجاح الثَّورة الإسلاميَّة في إيران بقيادة «الإمام الخمينيّ»، وما رافق ذلك من أحداث قبل وبعد هذا

النجاح، مع التّبدل في موازين القوى المؤثّرة في الساحة الداخلية، إلى حين وضع الدُّستور الإيراني موضوع البحث.

ـ **الفصل الثالث**: ويُخصّص هذا الفصل للحديث عن الدُّستور من خلال التوقّف عند محطات أساسية يمكنها أن تعكس أوجُه المُقاربة التي انطلق منها البحث (التجديد والحداثة)، وذلك عبر الحديث عن السلطات، الحقوق والحريات ودور الشعب في الدستور. (البحث مرفق بنسخة عن كامل الدُّستور في الملحق ـ نهاية البحث ـ).

* **الباب الثالث**: وهو الباب الذي يجمع أوجُه التقارب ما بين الدُّستور وسمات التجديد والحداثة من خلال العمل على الربط ما بين ما تُقدِّم في الإطار المفاهيمي المؤسّس للبحث، وما تُقدِّم في إطار المُقاربة الاجتماعيَّة السياسيَّة المرافقة لوضع الدُّستور، والذي أفرز جملة من المواد المُتعلِّقة بنواحٍ عدة ترتبط بعوامل التجديد والحداثة، وذلك من خلال فصلين يعالجانَ التالي:

ـ **الفصل الأول**: ويتناول أوجُه المُقاربة التجديدية في الدُّستور الإيراني من خلال إبراز المحطات المؤثّرة على هذا الصعيد، بدءاً من دستور المدينة إلى توافر عناصر التجديد، وكيف استطاع الدُّستور أن يُحافظ على الهوية الإسلاميَّة في موادّه.

ـ **الفصل الثاني**: يتناول أوجُه المُقاربة الحداثوية في الدُّستور الإيراني من خلال مقارنة الدُّستور الإيراني مع الدَّساتير الحديثة، ومدى توافر عناصر الحداثة الاجتماعيَّة والحداثة السياسيَّة فيه.

* **الخاتمة**: ستقدِّم قراءة إجمالية لكامل البحث انطلاقاً من أساس الفكرة المُرتبطة بالإشكالية، ومقاربة الفرضيَّات من خلال العمل على التحقُّق منها، وفهم خصوصيّات التَّجربة الإيرانيَّة في ظل المُعطيات المتوافرة والمجموعة في دُستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران، وذلك عبر تقديم جملة من الحقائق التي بيَّنها هذا البحث، من دون إغفال

الجانب النقدي لبعض ما طُرح بخصوص الدُّستور، والذي يعكس طبيعة الحراك السياسي في الداخل الإيراني.

وفي هذا السياق، أودُّ الإشارة إلى نقطتين أساسيتين:

الأولى: ترتبط بـ «الموضوعية» والتي يشير «الدكتور عماد» إلى صعوبتها في البحث السوسيولوجي؛ لاعتبار عدم إمكانيَّة قياس أو اختبار الظاهرة بصورة مباشرة، بل يمكن تحقيقها قدر الإمكان بالاعتماد على مؤشّرات ومُتغيِّرات يتمُّ تحليل علاقتها ببعضها البعض وبجوهر الظاهرة ومحيطها الخارجي.

ولا شكَّ في أنَّ الباحث الاجتماعي سيجد صعوبة في مقاربتها لتطلُّبها تشخيصاً واضحاً ودقيقاً، سعياً للابتعاد عن التحيُّز وتقليل العامل الذاتي في التفسير، وتحقيق نتائج قابلة للتعميم[1]. وتبدو صعوبتها في هذا البحث بشكل أكبر مع غياب القراءات النقديَّة البنَّاءة للموضوع المُعَالَج، وخاصة فيما يتعلَّق بجوانب المُقاربة المعتمدة فيه؛ لذا حاولت قدر الإمكان توخِّي ذلك، بغية تقديم الصورة على واقعيتها المتداولة.

الثانية: إنّ مقاربة الموضوع جاءت من دافع الباحث الساعي إلى كشف الحقائق، وزيادة الرصيد المعرفي، والمساهمة في تقديم الجديد، فإن كان هناك من قصور أو تقصير فهو ضريبة العلم الذي يسعى إليه المرء، فلا يتحقَّق النجاح من دون خوض غمار التجارب والاستزادة من النقد وتصويب الأخطاء، علّ ذلك يُغني حقل المعارف والعلوم.

وما التّوفيق إلّا من عند الله العليِّ القدير.

---

(1) «عماد، عبد الغني»: «البحث الاجتماعي ـ منهجيته، مراحله، تقنياته»، ص: 25.

الباب الأول

المحدّدات المفاهيميَّة للبحث

الفصل الأول: الدُّستور والقانون الدُّستوري

الفصل الثاني: التجديد والحداثة . . . مقارِبة مفاهيميَّة

تمهيـد

انطلاقاً من الضرورة المنهجيَّة في تحديد المفاهيم، وارتباط دراسة دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران بجملة من المحدّدات المُتعلِّقة بأصل مفهوم مُفردة «الدُّستور» من جهة، وبمفردتي «التجديد» و«الحداثة» من جهة أخرى، تبرز الحاجة الفعليَّة لتحديد معايير هذه المفاهيم على المستوى الأكاديمي لِما يمكن أن تشكّله من أرضيَّة علميَّة يستطيع من خلالها المُطّلع على الدراسة أن يقارب واقع الدُّستور الإيراني بتلك المحدّدات، ويمكن أن يجعلها المعيار في مقارنة جملة الأحداث التي رافقت وضع الدُّستور وتعديله، وما تضمّنه من مواد تقاربت، بشكل أو بآخر، مع عناصر التجديد والحداثة أو تباعدت عنها.

ولا بدّ من التوضيح هنا أنّ التحديد العلمي والواضح لمفاهيم الدُّستور، التجديد، والحداثة يأتي في بداية الدراسة، وكباب مستقل، لإبراز ضرورة إيجاد البناء السليم في التعامل مع الموضوع، وفي فصلين مستقلّين سيتم عرض جملة من العناوين الموزَّعة ما بين الدستور من جهة، ومفهومي التجديد والحداثة من جهة ثانية، وليس هذا من باب الدراسة المعمَّقة حولها ـ العناوين ـ، وإنما من باب رصد المخزون المفاهيمي المُرتبط بأولى خطوات البناء النظري في إطار التحقُّق من

فرضيَّة البحث، بالإضافة إلى الانعكاس المباشر الذي تتجلّى فيه العلاقة مع موضوع الدراسة، فمما لا شكّ فيه أنّ تلك العناوين تحتاج بحدّ ذاتها إلى فصول ودراسات مستقلّة.

وإذا تطرّقنا إلى الفصل الأول من هذا الباب نجد أنّه يتناول الجانب المُرتبط بمفهوم الدُّستور، وما الفارق بينه وبين القانون الدستوري؟ وكيف تنشأ الدساتير؟ ومن هي القوى التي تُسهِم في بناء الدُّستور وما دورها؟ وكيف تستطيع فرض توجهاتها في صياغة مواد الدُّستور، إضافة إلى أنواع الدَّساتير التي يمكن أن تنشأ وكيفية تعديلها وانتهائها. والهدف من ذلك ـ كما أشرنا ـ هو مقاربة هذه العناوين مع الواقع الإيراني الذي أفرز الدُّستور القائم حالياً، آخذين بعين الاعتبار خصوصيَّة أن هذا الدُّستور حديث النشأة، وأنه شهد جملة من الأحداث المرافقة له، سواء على مستوى التشكيل أم على مستوى الوضع وفق الآلية التي اعتُمدت أو التعديل، أو غيرها من المجريات التي من المهم تحديد مبانيها العلمية الدقيقة.

لذا ستتوزّع محاور هذا الفصل على الشكل التالي:

1 ـ تحديد مفهومَي الدُّستور والقانون الدستوري ومواضيعهما.

2 ـ نشأة الدَّساتير ودور القوى السياسيَّة ـ الاجتماعيَّة في وضعها.

3 ـ أنواع الدَّساتير وأشكالها.

4 ـ تعديل الدَّساتير ونهايتها.

أما الفصل الثاني فسيتعرَّض لمفهومَي التجديد والحداثة، من حيث التعريف والعناصر والأشكال التي يُمكن من خلالها رصد كلٍّ من مواد الدُّستور، ومدى تلاقيها مع تلك المفاهيم أو تباعدها عنها من جهة، ومن جهة أخرى قراءة الواقع الإيراني الداخلي انطلاقاً من مفرداته

الدستوريَّة، والذي يمكن أن يعكس لنا واقعاً تتقاطع معه أوجُه التجديد أو الحداثة على مستوى الفرد والمجتمع والدولة. وعليه، يمكن أن يتناول هذا الفصل النقاط التالية:

1 ـ مفهوم التجديد، والعناصر المُوجبة له.

2 ـ مفهوم الحداثة، وأشكال المقاربات الاجتماعيَّة والسياسيّة.

هذا بشكلٍ عام ما سيتمُّ تناوله في هذا الباب، على أمل أن يساعد في تكوين الرؤى الواضحة والمُمهِّدة للدُّخول في صلب الدراسة، وتناول أبعادها وجوانبها المتعدّدة والمُرتبطة بخصوصيّة الدُّستور الإيراني، وترجمته العمليَّة لمواد الدُّستور في حيّز الواقع.

الفصل الأول

الدُّستور والقانون الدُّستوري

1 ـ تحديد مفهوَمي الدُّستور والقانون الدُّستوري ومواضيعهما :

تتعدّد التعريفات التي تتناول مفهوم الدُّستور، سواء بالمعنى اللُّغوي البحت أم بالمعنى السياسي المُتداوَل، مع اختلاف المعايير المحدِّدة لذلك، فمنها ما جمع الدُّستور والقانون الدستوريَّ في تعريف واحد، ومنها ما ميّز بين الاثنين من حيث المعنى والمضمون. لذا ستتمُّ الإشارة إلى الوجهين من باب توضيح المعنى وعدم الخلط بينهما، وللأمانة العلمية في نقل مُختلف الأوجه التي تناولت تعريف الدُّستور والقانون الدستوري.

وقبل الخوض في التعريف الاصطلاحي، تجدر الإشارة إلى أن كلمة «دستور»، كما يوردها «الدكتور محمد المجذوب» في كتابه «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، هي في الأصل مصطلح حديث في الأنظمة السياسية، إذ كانت تُستخدم من قبل مفردات الميثاق أو العهد أو القانون. وأصل كلمة «دستور» فارسي، وهي مُؤلَّفة من مفردتين: «دست» وتعني القاعدة أو القانون، و«ور» وتعني صاحب، فيكون معنى الكلمة «صاحب القاعدة» أو «صاحب القانون». وقد شاع استعمال

الكلمة في الأوساط العربية، في أواخر القرن التاسع عشر عندما أطلقها العثمانيون على دستورهم الأول الصادر العام 1876[1].

بالانتقال إلى التعريف الاصطلاحي للدُّستور والقانون الدستوري، يبرز وجهان من التعريفات، ولكل وجه فريق من المعرّفين، فمنهم من لم يفرّق بين الدُّستور والقانون الدستوري، والآخر فرّق بينهما، وهنا يمكن ورود التعريفات التالية:

«إن الدُّستور هو الوثيقة القانونية الأسمى التي توضع في لحظة تاريخية معيّنة لتحدّد طبيعة النظام السياسي وهوية المجتمع والدولة، وتعكس ميزان القوى السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة المؤثّرة في تلك اللحظة»[2].

وفي تعريف آخر «الدستور بوجيز العبارة هو مجموعة القواعد التي تحدّد سلطات الطبقة الحاكمة وتقيّد من امتيازاتها أثناء ممارستها لهذه السلطات وبالدرجة التي تقرّ بها للأفراد بحقوقهم وحرياتهم، غير أنَّ السلطة التي يعود لها أمر إعداد الدُّستور وتطبيقه كانت تظهر في معظم الأحيان مقاومة أمام معارضة الطبقة المحكومة التي تسعى إلى الحدّ من ممارسة العمل السياسي والحكومي. وكإجراء سياسي: الدُّستور هو مجموعة القواعد التي تقيم المساواة بين أعضاء الدولة»[3].

وقد تعاطى «الدكتور محمد المجذوب» ـ صاحب التعريف الأول ـ مع الدُّستور أو القانون الدستوري كأنهما شيء واحد، ففي مورد آخر

---

(1) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ط 4، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقية، 2002، ص: 5.

(2) المصدر نفسه، ص: 7.

(3) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ط 1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982، ص: 7.

يورد تعريفاً يجمع ما بين الدُّستور والقانون الدستوري في معنىً مشترك: «إنّ الصراع الذي يدور عادة بين الحاكم الراغب في الاستئثار بالسُّلطة، وبين المواطنين الراغبين في حماية حقوقهم وحرّياتهم، يسفر عن حلٍّ أو تسوية أو اتفاق بين الطرفين، وهذا الاتّفاق يضع قواعد قانونيَّة واضحة لتنظيم العلاقات بينهما. ويطلق على هذه القواعد اسم: الدُّستور أو القانون الدّستوري»[1].

والملاحَظ في التعريف السابق بروز الوحدة ما بين مُصطلحي الدُّستور والقانون الدستوري، علماً أن هناك تعريفات تناولت القانون الدستوري وحده من دون الإشارة إلى تعريف خاص بالدستور، فكان استعماله ـ القانون الدستوري ـ في سياق الحديث عن الدُّستور من دون الفصل بينهما، مع الإشارة هنا إلى أنّ هذا التعريف قد ركّز على فكرة العقد الوضعي ما بين السلطة والشعب لتنظيم أمور الدَّولة وفق مجموعة من القوانين والقواعد.

ومن التعريفات التي تناولت هذا الجانب يأتي تعريف «الدكتور أحمد سرحال» على الشَّكل التالي: «نقترح تعريف القانون الدّستوري على أنه مجموعة القواعد التي تُعنى بتنظيم السلطة السياسيَّة وممارستها»[2]، ومن دون التطرُّق إلى مصطلح الدُّستور بشكل مستقلّ، ولكنه ـ في مورد سابق ـ اعتبر أن نصَّ الدُّستور ومحتواه وموضوعه تُشكّل القانون الدستوري[3].

وهذه الإشارة الأخيرة التي أوردها «الدكتور سرحال» يمكن من خلالها رصد المفارقة ما بين الدُّستور والقانون الدستوري، والتي يمكن

---

(1) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 30.

(2) «سرحال أحمد»: «القانون الدستوري والأنظمة الدستورية»، ط 2، صيدا، مطبعة الدليل، 1990، ص: 11.

(3) المصدر نفسه، ص: 9.

أن تكون من حيث الشكل، ففي هذا الصدد يورد «الدكتور إبراهيم شيحا» تعريفاً دقيقاً يحدِّد فيه الفرق ما بين القانون الدستوري والدستور فيقول: «إن القانون الدستوري ـ من حيث الشَّكل ـ هو الدُّستور المُطبّق فعلاً في وقت معيَّن وبلد معيَّن والمدوّن في وثيقة رسميّة تُسمّى (الدستور)»[1].

إلّا أنّ «الدكتور خليل أحمد خليل» و«الأستاذ صدر الدِّين القبانجي» أعطيا بشكل مستقلّ تعريفاً مغايراً، فاعتبر الأول أن «الدّستور هو القانون السياسي الأساسي الذي يُنظِّم الدَّولة ويُبرمج نظام الحكم وأسلوب العلاقة بين السلطات، ويُحدّد صلاحيَّات الرؤساء والوزراء والمجالس والهيئات العليا. .إلخ»[2]، فيما ذهب الثاني إلى القول بأن «الدستور هو مجموعة القواعد الرئيسيَّة التي تسير بموجبها الحكومة، ويُعتبر مَعْلَماً من معالم الحكومة المتمدّنة السليمة، بل يُعتبر مُقوّماً من مُقوّمات الحكومة الحديثة. أما الحكومات التي لا تؤمن بالدستور ولا تتقيّد به فهي حكومات متخلّفة وأقرب إلى السلطنة والمَشْيَخَة منها إلى الحكومة العصرية»[3].

وفي حديثه عن القانون الدستوري اعتبر «الدكتور خليل» أنه: «هو الذي يُحدِّد دُستور الدَّولة، أي شكل نظامها السياسي (برلماني، ديمقراطي، مَلَكي، دستوري. . .إلخ)، وكيفيّة تطبيقه ووسائله وأهدافه»[4]. في حين اعتبره «القبانجي»: «القانون الذي يتناول القواعد

(1) «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، لا طبعة، بيروت، الدار الجامعية، لا سنة، ص: 10.

(2) «خليل، خليل أحمد»: «معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية»، ط 1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1999، ص: 85.

(3) «القبانجي، صدر الدين»: «علم السياسة (تجديد من وجهة نظر إسلامية)»، ط1، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 2000، ص : 115.

(4) «خليل، خليل أحمد»: «معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية»، ص: 86.

العامَّة لسياسة الدَّولة ومنهجها وتركيبها، وهو المُعبَّر عنه بالقانون الأساسي، . . . وسائر القوانين، تُعتبر عيالاً وفرعاً على هذا القانون حيث تستمد تلك القوانين شرعيّتها ورسميّتها منه. فإذا قرّر القانون الدستوري مثلاً أنّ الإسلام هو الشريعة التي يتعيّن العمل بها في سائر المجالات، فإنّ القوانين المُسَنَّة بعدئذٍ تخضع لهذه المادّة وترسم أحكامها وفقاً لهذه الشريعة»[1].

وتأتي أهمية التعريفين الأخيرين وخصوصاً اللذين قدمّهما «القبانجي» في التفصيل لكلّ من الدُّستور والقانون الدستوري، بأنهما يتقاطعان من حيث المعنى والتركيب مع دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران ، موضوع هذه الدراسة.

ولا ريب في أنه، مع التقارب في استخدام المفهومين، يمكن ملاحظة جملة من الأفكار التي تعكس حقيقة الدُّستور أو القانون الدستوري الذي يمكن أن يشكّل الإطار العامّ الذي يُحدِّد نظام الدولة، ويَنظّم عمل السلطات فيها، ويكفل حقوق الأفراد والجماعات، ويحقِّق تطلُّعات الشعب، كما أنه يعكس الصياغة القانونية للفكرة السياسيَّة التي استطاعت في صراعها مع الأفكار الأخرى أن تثبت جدارتها بالوصول إلى الحكم، وفرض القواعد والاتجاهات التي تتوافق مع فلسفتها في هذا المجال.

ولكن، بالرغم من هذا التقارب في المعنى، برز الخلاف بين العلماء، وظهر التباين في اتّجاهاتهم حول المعايير أو المقاييس المعتمَدة لتحديد مضمون الدساتير، فمنهم من اعتمد أربعة معايير[2]:

---

(1) «القبانجي، صدر الدين»: «علم السياسة (تجديد من وجهة نظر إسلامية)»، ص: 133.

(2) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 30.

ـ المعيار اللُّغوي.

ـ المعيار الشكلي.

ـ المعيار الموضوعي.

ـ المعيار الجامعي.

ومنهم من اقتصر على معيارين أساسيين في تحديد مضمون الدساتير[1] هما:

ـ المعيار الشكلي.

ـ المعيار الموضوعي أو المادي.

أولاً: المعيار اللُّغوي

في هذا المعيار تمَّ ربط القانون الدستوري بمصطلح الدُّستور ذاته، وذلك بالمعنى الغربي لكلمة (Constitution)، والذي يعني الأساس أو التنظيم أو التكوين ـ على اعتبار أنّ المعنى الشرقي مقتبس منه ومشتقٌّ من اللفظة الفارسية كما ذكرنا آنفاً ـ، فإذا طُبِّقت هذه الكلمة في المجال القانوني، أصبح القانون الدستوري يتضمن «دراسة كلّ الموضوعات التي تتعلّق بأساس الدَّولة وتكوينها وهباتها وصلاحيّاتها»[2]، أي جميع الموضوعات الضروريَّة لقيام الدولة.

ولكن البعض يأخذ على هذا المعيار بأنه واسع المجال، فهو لا يتناول فقط دراسة نظام الحكم في الدَّولة، بل يتعدّاه ليشمل النّظام الإداري والقضائي... وكما أنه لا يمكن تفسير المصطلحات القانونية

---

(1) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 8، و«شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 9.

(2) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 30.

ـ كما يرى علماء القانون ـ تفسيراً لغوياً بحتاً كونه مرتبطاً بالدستور، في حين أنهما يختلفان عن بعضهما البعض.

ثانياً: المعيار الشكلي

على أساس هذا المعيار، يكون القانون الدّستوري هنا هو القانون المُطبَّق في البلاد، ودراسته تعني دراسة الدُّستور أي القواعد والنُّصوص المكتوبة والمُدوّنة في وثيقته، بمعنى آخر، يُمكن اعتبار القانون الدّستوري «مجموعة القواعد الأساسيَّة المُنظِّمة للدولة، والصادرة في شكل وثيقة دستوريَّة من قبل السلطة المُختصَّة بذلك»[1]، وهي لا تُوضع أو تُـعدَّل إلَّا باتباع إجراءات خاصة. وبتعبير آخر، «من الناحية الشكليَّة الدُّستور هو عبارة عن الإجراءات الخاصَّة المُتَّبعة في إعداد الدُّستور وتعديله. وبعبارة أوضح هو الوثيقة الدستوريَّة التي تَتضمّن الأحكام والقواعد التي تُنظِّم المؤسّسة السياسية، وتُبيِّن شكل الحكم ونظامه في الدولة»[2].

ولكن أيضاً يُؤخذ على هذا التعريف أنّ هناك دولاً لها دستور عرفيٌّ غير مُدَّون وغير مكتوب (إنكلترا)، هذا عدا عن أن هناك دولاً مع وجود دستور مدوّن لكن لديها أيضاً أحكام عرفية تحكمها (توزيع الرئاسات الثلاث في لبنان على بعض الطوائف قاعدة عرفية لا ينصّ عليها الدستور). أضف إلى ذلك أنّ المعيار الشكلي يخضع لعاملَي الزمان والمكان، أي وفق ما تقتضيه الظروف السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة المُحيطة بالدستور، وهذا يتنافى، كما يرى علماء القانون من الناحية العلمية، مع طبيعة التعريف الموحَّد والمُحدّد الذي يجب أن يستند إلى ضوابط ومعايير موضوعيَّة من دون التأثُّر بالظروف العارضة والمُتغيّرة.

وهنا يورد «الدكتور إبراهيم شيحا»، خمس ملاحظات على المعيار

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص: 32.

(2) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 8.

الشكلي في تحديد مضمون القانون الدّستوري[1]، تلتقي مع بعض المآخذ السابقة حوله، وهي أنّه:

1 ـ يتنكّر لوجود دساتير في الدول ذات الدَّساتير العُرفية.

2 ـ يعجز عن إعطاء تعريف شامل للقانون الدّستوري.

3 ـ يُؤدي إلى الإقرار بالطابع الدّستوري لبعض القواعد الدستورية، وإغفاله قواعد أخرى خلافاً لجوهر أو لطبيعة القواعد ذاتها.

4 ـ يتجاهل الفوارق بين النصوص الدستوريَّة وبين واقعها التطبيقي.

5 ـ يعجز عن وضع تعريف مُوحَّد للقانون الدّستوري.

ثالثاً: المعيار الموضوعي أو المادي

وفق هذا المعيار، يمثّل القانون الدّستوري «الوثيقة التي تَتضَّمن نظاماً سياسياً حرّاً يقوم على أساس ديمقراطي حرّ يصون الحقوق والحرّيات»[2]. لذا فالمعيار الموضوعي يعتمد على مضمون القاعدة من دون النظر إلى شكلها أو مصدرها، وعليه، فإنَّ الدُّستور يشمل الموضوعات التي تُعدُّ دستوريَّة من حيث الطبيعة والجوهر، سواءً وردت في وثيقة دستوريَّة أم تقرّرت بموجب عُرف دستوري أو قوانين عادية، في حين اعتبر آخرون أنَّ الدُّستور من الناحية الموضوعية هو «مجموعة القواعد القانونية التي يتقرّر بموجبها تنظيم السلطة السياسيَّة وممارستها»[3].

---

(1) «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 10 ـ 14.
(2) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 35.
(3) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، نقلاً عن (Georges Vedel: Manuel élémentaire de Droit Constitutionnel, 1949, p:5)، ص: 8.

وانطلاقاً من هذا التحديد، برزت جملة من الخلافات في تعيين الموضوعات التي تُعدُّ دستورية، ففي حين اقتصر البعض من العلماء على اعتبار أنّ الموضوعاتِ التي تُعتبر دستوريَّة هي تلك التي تتعلّق بنظام الحكم في الدَّولة، وتعالج شكل الدَّولة وشكل الحكومة واختصاصِ السلطتين التشريعيَّة والتنفيذيَّة والعلاقات بينهما، أضاف آخرون الأُسُس الديمقراطيَّة، وموضوعات ترتبط بالحقوق والحريات، كونهم اعتبروها العلم الذي يُنظّم فنَّ الحرية أو مجموعة القواعد التي تُنظِّم الحرية، ويعود ذلك إلى الموقف من النُّظُم التي نشأت عقب الحرب العالميّة الأولى في أوروبا، والتي سعت لتحقيق نزعات قومية أو استبدادية (النازيّة، الفاشيّة)، إذ إنّها حصرت الموضوعات الدستوريَّة بقواعد نظام الحكم في الدولة. وثمَّة فئة ثالثة من العلماء اعتبرت أن القانون الدّستوري يجب أن يحوي القواعد التي تُحدِّد الاتجاه الأيديولوجي أو العقائدي أو الفلسفي الذي ينبغي لسلطات الدَّولة العمل بمقتضاه.

رابعاً: المعيار الجامعي

يعتبر «الدكتور المجذوب» أن تعريف القانون الدّستوري بالمعيار الجامعي هو مسألة تربويّة (أي جامعيّة)[1]، إذ إنّه يُحدِّد مضمون هذا القانون بالموضوعات التي تعنيها برامج الدراسة في كلية الحقوق أو العلوم السياسيّة، ويبرّر العلماء ذلك بأن القانون الدّستوري هو من العلوم الاجتماعيَّة التي تستند، إلى حدٍّ كبير، إلى الأفكار والمُعتقدات السائدة والتي قد تتغيَّر من وقت إلى آخر بعكس العلوم الطبيعيّة.

ولكن هذا المعيار أيضاً تعرَّض للكثير من النقد باعتبار أن تعريف

---

(1) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 37.

القانون الدّستوري مرتبط بالبرنامج الدراسي المقرّر، في حين أن التعريف العلمي يجب أن يقوم على حقائق ثابتة وصالحة لكلّ زمان ومكان، إضافة إلى أن البرنامج الدراسي يُعتبر مسألة تتوقّف على الظروف الطارئة ومُقتضيات التحوُّلات القائمة في محيط البرنامج.

وعليه، فإنّ قراءة مفهومَي الدُّستور والقانون الدّستوري ومواضيعهما تُشكِّل نوعاً من المُقاربة المُعاصِرة التي يمكن أن تعكس الفهم الحديث بالمفردات السياسيَّة والاجتماعيَّة لقراءة دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران، وتفتح الباب لرصد أوجُه الحداثة في التقارب ما بين المفهوم الأساس للدُّستور والمضمون الخاص للدُّستور موضوع البحث، ومدّ جسور العبور التي يمكن من خلالها تثبيت جملة من الأُسُس المُتعلِّقة به، انطلاقاً من ذلك يمكن التوافق على مجموعة أفكار تتحدّد من خلالها عناصر تعريف الدُّستور بالمعايير الحديثة، ويمكن إدراجها على الشَّكل التالي:

- هو الإطار الجامع لضروريّات قيام الدولة.
- هو أحد معالم الحكومة العصريّة والمتمدّنة.
- هو عقد وضعيٌّ بين الحاكم والمحكوم لتنظيم أُطُر العلاقة بالاتفاق على قواعد قانونيَّة واضحة.
- هو مجموعة أحكام وقواعد تُنظِّم مسألة السلطة السياسيَّة وممارساتها.
- هو الوثيقة التي ترعى الحقوق والحرّيات وآليّات اتخاذ القرارات.

وفي ضوء هذه المعايير، يمكن الحديث لاحقاً عن أُوجُه التقارب العصريّة ما بين المعنى الحقيقي والنموذج الإيراني في ذلك.

2 ـ نشأة الدَّساتير ودور القوى السياسيَّة ـ الاجتماعيَّة في وضعها

أ ـ نشأة الدساتير

قبل الحديث عن نشأة الدساتير، لا بدَّ من الالتفات إلى أنّ وجود الدَّولة سابق لوجود وتُشكِّل الدُّستور، فحالما تتوافر جماعة من الناس ذات غاية واحدة تقيم فوق إقليم معيَّن، وتتمتّع بالسيادة، تنشأ بذلك دولتهم، حتى ولو لم يكن هناك دستور، والذي يمكن أن يتشكّل فيما بعد.

«الدولة تنشأ وتظهر، سواء أكان لديها دستور أم لم يكن، وما الدُّستور سوى نهاية الصراع بين الحاكم والأفراد ورغبتهم في التوفيق بين مقوّمات السلطة ومقوّمات الحرية»[1]. والمقصود بالدولة هنا هو الإطار الذي تتوافر فيه عناصر تكوين الدولة، «الدولة هي جماعة بشريّة تستقرُّ فوق إقليم معيَّن، وتخضع لسلطة سياسيَّة تمارس باسمها»[2]، فطالما أنّ مضمون الدُّستور قائم على عمل السلطات بما يضمن حقوق الأفراد والجماعات، وبالطبع ضمن الحيّز المكاني المحدّد، فإنه من الأجدى وجود الدَّولة لقيام ذلك، فلا معنى لأي دستور دون سلطة وشعب ومكان.

وبالعودة إلى نشأة الدُّستور، نقول إن هناك طُرقاً عدة وأساليب مختلفة لنشأته ترتبط بشكل أساسي بنظام الحكم القائم في الدَّولة، وبالظروف السياسيَّة المُحيطة بها، كما وأنها ترتبط بالتطوُّر التاريخي لفكرة السيادة في الدولة، فبعدما كانت في السابق بيد المَلِك، أصبحت

(1) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 49.
(2) «سرحال، أحمد»: «القانون الدستوري والأنظمة الدستورية»، ص: 44.

اليوم بيد الشعب باعتباره المصدر الحقيقي للسيادة، فتارة يوضع الدُّستور في حالة ولادة دولة جديدة، وأخرى في حالة إلغاء الدُّستور الذي كان قائماً، واستبداله بالجديد نتيجة ثورة أو ما شابه، وثالثة في حالة التغيير الجذري لدستور بخلق دُستور جديد.

من خلال ذلك، يُميز علماء القانون والسياسة بين أنواع عدة من أساليب نشأة الدساتير، ولكنهم يجمعونها ضمن عنوانين أساسيين[1] هما:

- الأساليب غير الديمقراطيَّة في وضع الدساتير.
- الأساليب الديمقراطيَّة في وضع الدساتير.

وفي ما يلي نُورد توضيحاً لهذين العنوانين مع بعض الأمثلة:

أولاً: الأساليب غير الديمقراطيَّة في وضع الدساتير

في هذا السياق، ثمة أسلوبان أساسيان هما: وضع الدُّستور بإرادة الحاكم وحده (وهو ما يُتعارف عليه بالمنحة أو الهبة من الحاكم)، ووضع الدُّستور على شكل عقد بين الحاكم والشعب، ويمكن تفصيل كلا الأسلوبين على الشَّكل التالي:

1 - في حالة صدور الدُّستور كمنحة أو هبة من الحاكم: يصدر الملك أو الحاكم صاحب السيادة، دُستوراً بإرادته المنفردة، ويقدّمه إلى الشعب كمنحة أو هبة منه محاولاً بذلك التضحية بجزء من سيادته أو على الأقل تنظيم مزاولته للسيادة وفق الدُّستور، ولكن ذلك كان مخالفاً للواقع لأنّ الشواهد عبر التاريخ تدلُّ على أنه لم

---

(1) «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 296، و«المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 50.

يُوضع مثل هذا الدُّستور إلَّا بفعل الضغط والإكراه. ومن الأمثلة على أسلوب كهذا في وضع الدستور[1]:

- الميثاق الدّستوري الذي أعلنه «الملك لويس الثاني عشر» (1755ـ 1824) في العام 1814، عقب هزيمة «نابليون» وعودة المَلَكيّة إلى فرنسا.

- الدستور العثماني للعام 1876.

وقد عرَّف «الدكتور إسماعيل الغزال» هذا النمط بـ«المَلَكية المُطلقة»، أي التي تملك السلطات كافّة، فتكون الغاية من الدُّستور أن يُنظِّم المَلِكُ بموجبه سُلُطاتِه[2].

2 ـ في حالة صدور الدُّستور في صورة عقد أو ميثاق: يكون الدُّستور نتيجة أزمة أو نزاع بين الملك والشعب، فيتفق حينها الطرفان على توقيع ميثاق يُحدِّد مطالب الشعب، ويعيّن حدود السلطة المَلَكية، وهي مرحلة مُتقدّمة أكثر من سابقتها، فالشعب يكون طرفاً في العقد، ولا يمكن أن يستأثر أحد الطرفين به دون الآخر، وطريقة العقد هذه تضع إرادة الحاكم على قدم المساواة مع إرادة الشعب، فهو شريك له في السيادة. ومن الأمثلة على ذلك[3]:

- الدُّستور البريطاني، وإن كان عُرفياً، فإنه يتألف من مجموعة من الوثائق الدستوريَّة التي صدرت تباعاً وعلى فترات زمنية متباعدة، وهي: العهد الأعظم (1215)، ملتمس الحقوق (1628)، قانون الحقوق (1689)، قانون توارث العرش (1701)، قانون البرلمان (1911)، وقانون الوصايا على العرش (1937).

---

(1) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 51.
(2) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 36.
(3) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 52.

- الدستور الفرنسي للعام 1830، وذلك عقب ثورة تموز (يوليو) ضد «الملك شارل العاشر» (1757 ـ 1836)، فعلى إثر ثورة الشعب عليه وإجباره على التخلّي عن العرش، قام البرلمان بوضع دستور جديد عرضه على الملك الجديد «لويس فيليب» فأقرّه حينها.

- الدُّستور العراقي للعام 1925.

وهذا الشَّكل من وضع الدُّستور، يشير إليه «الدكتور الغزال» بأنه يسمّى أيضاً بـ«المَلَكية المقيّدة» والتي لا ينفرد فيها الملك في إعداد الدُّستور بل يشترك معه ممثّلو الأُمّة نتيجة الضغوط التي يمارسونها على الملك[1].

ثانياً: الأساليب الديمقراطيَّة في وضع الدساتير

من البديهيّ أنّ هذه الأساليب تعتبر الشعب وحده صاحب السيادة ومصدر جميع السلطات، وله الحقُّ في وضع الدُّستور، فيوضع الدُّستور هنا عبر جمعية تأسيسية أو عبر استفتاء دستوري. ويمكن تفصيل هاتين الطريقتين على الشكل التالي:

1 ـ صدور الدُّستور بواسطة جمعية نيابيّة تأسيسية: ويُحدّدها «الدكتور شيحا» بانتخاب الشعب لهيئة نيابية تُسمّى: الجمعية التأسيسية أو المجلس التأسيسي، وهي غير المجلس النيابي، إذ إنّها انتُخبت لوضع دستور للبلاد، وينتهي عملها بانتهاء إقرار الدُّستور، ويصبح عندها نافذاً بمجرّد إقراره من قبل هذه الجمعيّة التأسيسية، وتُعدُّ هذه الطريقة الأكثر انتشاراً في الوقت الراهن لكونها الأقرب إلى الديمقراطيَّة الصحيحة[2].

---

(1) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 37.

(2) «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 304.

ومثال على هذا النوع من تشكّل للدساتير:

- دُستور الاتحاد الأميركي للعام 1787.
- الدُّستور الإسباني للعام 1931.
- الدُّستور السوري للعام 1950 (بعد الانقلاب العسكري الثاني بقيادة «سامي الحناوي»).

ولكن ما يُخشى منه هنا هو انحراف بعض الجمعيّات التأسيسيّة عن أهدافها إزاء نفوذ بعض الطامعين فيها للاستئثار بالحكم.

2 ـ صدور الدُّستور بطريقة الاستفتاء الدّستوري أو الشعبي: وهي الطريقة الأكثر ديمقراطية، كما يُعبِّر «الدكتور المجذوب»، كونها تُعطي الشعب الحقّ في ممارسة السلطة الدستوريَّة من خلال وضع الدُّستور الملائم، إذ يصار إلى انتخاب جمعية تأسيسية من قبل الشعب، أو لجنة فنية من قبل الحاكم، ثم يُعرَض على الشعب للاستفتاء عليه، فإذا وافق يُصبح الدُّستور نافذاً ومُلزِماً[1].

ومما لا شكّ فيه أن كثيرين يُفضّلون إعداد مشروع الدُّستور عبر لجنة مُنتخَبة، على إعداده عبر لجنة حكومية، وذلك خشية انحراف اللجنة الحكومية من خلال تقنين رغبة الحاكم في الاستئثار بالسُّلطة في ظلّ الاستفادة من حماسة الشعب التائق إلى العهد الجديد أو كرهه للقديم، فيبدي رأيه بالإيجاب. ولكن يبقى الاستفتاء ـ كما يراه البعض ـ وسيلة متمايزة ومستقلّة عن الجمعية التأسيسية، كونه يعطي الحقّ في النهاية للشعب حتى يوافق أو لا يوافق على الدُّستور، سواء كانت الجمعية معيّنة (كما في الدُّستور الفرنسي عام 1958 والدستور المصري عام 1956)، أم مُنتخَبة

(1) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 54.

(كما في مشروع الدُّستور الفرنسي عام 1946، إذ رفضه الشعب حينها فأعاد انتخابه لجمعية جديدة أعدّت مشروعاً آخر، تمت الموافقة عليه بعد إجراء استفتاء جديد)[1].

ولا ريب في أن لكلٍّ من الأسلوبين فريقاً من المؤيدين، فسواء كان عبر جمعيّة منتخبة حيث يرى البعض أنّ الشعب يُمارس السيادة عبر النواب المنتخَبين من قبله دون الرجوع إليه، أم عبر الاستفتاء حيث يمارس الشعب السيادة بنفسه ويُقرّ دستوره عبر ذلك. وهذا الاتجاه يميل إليه عدد أكبر من الأول، كونه يُشعر المواطنين بأهمية دورهم في الحياة العامَّة، ويُشركهم في اختيار النّظام الدّستوري الذي يلائمهم.

إضافة إلى الأساليب التي مرّ ذكرُها، هناك أسلوب يندر اللجوء إليه اليوم يتعلَّق بوضع دستور عبر المعاهدات الدولية، مثل دستور بولندا للعام 1815، ودستور إمبراطورية ألمانيا للعام 1871، ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذا النمط من وضع الدساتير يبقى إقراره مُرتبطاً بالسُّلطة الحاكمة، وصدوره متعلّقاً بصلاحيات السلطة الداخليّة. فالمعروف أن المعاهدات ترمي إلى تنظيم العلاقات بين الدول، في حين أنّ الدُّستور هو الذي يُنظِّم سلطات الدَّولة والعلاقات بينها وبين الأفراد، وعليه، فلا يمكن وضع المعاهدة كأسلوب في موازاة الأساليب المُستقلة الأخرى في وضع الدساتير.

ولكن في ختام هذا الجانب المتعلّق بنشأة الدساتير، يشير «الدكتور المجذوب» إلى أن مسألة وضع الدَّساتير ترتبط بجانبين رئيسيين يلعبان دوراً هامّاً في هذا السياق، وهما[2]:

1 ـ المُلاءمة والانسجام بين نصوص الدُّستور وبين الأوضاع السياسيَّة

---

(1) «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 312.
(2) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 56.

والأحوال الاجتماعيَّة والظروف الاقتصادية لمجتمع سياسي معيَّن في ظرف زمني معيّن.

2 ـ وجود وعي شعبي أو رأي عام مُؤيّد للدُّستور، ومُعتقد بأنه أصلح المواثيق المُنظِّمة لحياته العامَّة، ومستعد عند الحاجة للدِّفاع عنه بكلّ ما يملك.

ب ـ دور القوى السياسيَّة ـ الاجتماعيَّة في وضع الدستور

غنيٌّ عن القول إنّه، في مُختلف المجتمعات الحديثة اليوم، تظهر مجموعة من القوى المُحرِّكة والمنشّطة والتي يُطلق عليها البعض اسم «مصادر الإلهام»، إذ تبرز حركتها بصورة عفوية، وتسعى من خلال عملها إلى إشراك الأفراد والجماعات في الحياة السياسية.

ومن الواضح أنَّ هذه المجموعات البشريَّة تحرص، بشكل أو بآخر، على إيجاد تأثير ما على السلطات أو الحكومات الموجودة بشكل مستمر، أو في مناسبات معيّنة، وبدرجة متفاوتة في التنظيم بين مجموعة وأخرى، وهي قد تتمثّل من خلال الأحزاب السياسيَّة والقوى الضاغطة والتنظيمات الثقافية والدينية والاجتماعيَّة وغيرها من التي تُنظِّم حركتها ضمن النشاط المُرتبط بالامتدادات السياسية.

وفي إطار الحديث عن تشكيل الدَّساتير، يظهر بوضوح دور مثل هذه المجموعات التي تسعى بمختلف السبل والإمكانات لسنّ القوانين والتشريعات المُتوافقة مع توجّهاتها في مرحلة راهنة، تعكس من خلالها حضورها وتأثيرها وفعاليتها في هذا المجال. وإذا أردنا تصنيف هذه القوى ـ كما يحدِّدها «الدكتور عصام سليمان» ـ يتبيّن بشكل أساسي أنها موزّعة على الشكل التالي[1]:

ـ الأحزاب السياسية.

---

(1) «سليمان، عصام»: «مدخل إلى علم السياسة»، ط 3، بيروت، لا دار نشر، 1996، ص: 101.

ـ القوى الضاغطة.

ـ الرأي العام.

أولاً: الأحزاب السياسية

من المفيد الإشارة إلى أنّ دارسي الأحزاب السياسيَّة، قدَّموا مجموعة من التعريفات لـ«الحزب السياسي»، فقد صاغ «كولمان» و«روزبرغ» تعريفهما للأحزاب السياسيَّة بأنها اتحادات مُنظَّمة رسمياً ذات غرض واضح ومُعلَن يتمثّل في الحصول أو الحفاظ على السيطرة الشرعيّة وعلى مناصب الحكم. ووفقاً للمفهوم الماركسي يرى «ستالين» أن الحزب هو قطاع من طبقة، أي عبارة عن مجموعة من الناس تربطها مصالح اقتصادية، وتحاول الوصول إلى الحكم عن طريق الإصلاح أو الثورة.

ومن الملاحظ أن مُجمل التعريفات التي تناولت الأحزاب السياسيَّة تمحورت حول إظهار الأيديولوجيّة الحزبيّة من جهة، والقوة التنظيميّة من جهة أخرى، فيرى «الدكتور الغزال» أنّ «B. Constant» أبرز سنة 1816 الناحية الأيديولوجيّة للحزب، إذ قال «الحزب هو اجتماع عدد من الناس يعتنقون العقيدة السياسيَّة نفسها»، في حين أنّ «كارل ماركس» نظر إلى الأحزاب على أنها التعبير السياسي لمختلف الطبقات الاجتماعية[1].

ولتوضيح التعريف بشكل أدق، يورد «Jan Marie Danquin» تحديد كل من «La Palombara» و «Weiner» للحزب السياسي القائم على شروط أربعة، هي[2]:

---

(1) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 204.

(2) «دانكان، جان ماري»: «علم السياسة» (ترجمة: «د. محمد عرب صاصيلا») ـ نقلاً عن: J. La Palombara and M. Weiner: Political Parties and Political Development, لا طبعة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997، ص: 211.

1 ـ تنظيم دائم، أيْ تنظيم يُعدُّ أمله في الحياة السياسيَّة أعلى من أمل قادته في وقت ما.

2 ـ تنظيم محلِّي وطيد بشكل جيد ودائم ظاهرياً، ويقيم صلات منتظمة ومتنوّعة مع المستوى القومي.

3 ـ إرادة واعية للقادة القوميِّين والمحلّيين للتنظيم، لأخذ السلطة وممارستها لوحدهم أو مع الغير، وليس فقط التأثير على السلطة.

4 ـ الاهتمام بالبحث عن دعم شعبي من خلال الانتخابات أو بأية طريقة أخرى.

والملاحظ هنا أنّ التعريف الأخير يُحيط بمختلف الجوانب التي يمكن أن يضطلع بها حزب ما في عمله، والتي تلتقي مع مُختلف الأوجه التي قد يتبنَّاها حزب دون غيره، ولا تُغفِل طبيعة عمل الآخرين.

ثانياً: القوى الضاغطة

وهي المجموعات المُنظِّمة اجتماعياً وسياسياً للتأثير في عملية اتخاذ القرار السياسي في الدَّولة، واختيار النظام الأنسب للحكم، لكنها لا تستهدف الاستيلاء على السلطة، إذ إنّها تأخذ أشكالاً عدة تبرز من خلال التجمُّعات المهنيّة، الثقافيّة، الاقتصاديّة، الطائفيّة، الرياضيّة، العسكريّة، . . . وغيرها من التجمّعات.

وحسب ما يبدو من مُفردة «القوى الضاغطة»، فإنَّ المقصود بها مجموعات تُمارس ضغطاً ما، ولكن هناك تعريفات توسّعت في تحديد هذه الجماعات، فمنها من اعتبر أنها «تنظيمات تُمثِّل مصالح خاصة لبعض الفئات، وتمارس ضغطاً على الحكام من أجل إصدار تشريعات تراعي المصالح المشتركة لتلك الفئات»[1]، في حين عرّفها «البروفسور

(1) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 219.

أندريه ماثيو» (André Mathiot) بأنها: «ما هي إلّا هذا العدد الذي لا يُحصى من الجماعات والجمعيّات والنقابات أو الشركات التي، بدفاعها عن المصالح المشتركة لأعضائها، تجهد بكل ما أُوتيَت من وسائل مباشرة أو غير مباشرة للتأثير على التصرّف الحكومي والتشريعي، ولتوجيه الرأي العام»(١).

وفي هذا السياق يورد (Danquin) جملة من السِّمات التي يجب أن تتوفّر لدى المجموعات الضاغطة(2)، وهي:

- الحدُّ الأدنى من التنظيم.
- حرص الأفراد الذين يمارسون ضغطاً سياسياً، على أن يفعلوا ذلك من أجل هدف خاص.
- تشكيل مركز ثابت للقرار.
- ربط الضغط بممارسة عمل فعلي يتوافق مع الواقع المطلوب من تلك المجموعة.

ثالثاً: الرأي العام

يمكن تعريف الرأي العام بأنه مجموع الآراء الفرديّة تجاه موضوع يرتبط بالمجتمع، إذ إنّ الأفراد يعبّرون عن آرائهم وتطلُّعاتهم ومواقفهم من القضايا العائدة بالمنفعة على هذا المجتمع، كونها تنعكس مباشرة على حياتهم الشخصية. وتتنوّع الآراء تبعاً لتجدّد اتجاهات الناس، وليس من الضروري أن تتطابق في ما بينها. وإذا كان الرأي العام هو المُسيطر وتتبّناه الغالبيّة العُظمى من الشعب، فهذا لا يعني أنه هو وحده المطروح، بل هناك آراء كامنة تُعبّر عن تطلُّعات الأقليّات.

---

(1) «سرحال، أحمد»: «القانون الدستوري والأنظمة الدستورية»، ص: 159.

(2) «دانكان، جان ماري»: «علم السياسة»، ص: 316.

في هذا الإطار، يقول «الدكتور الغزال» أنّ «إميل دوركهايم» يرى الرأي العام عبارة عن مجمع حقيقي ينشأ بفعل وحدة التضامن ووحدة الأحكام التي تطلقها المجموعة[1]، في حين أن «غابرييل تارد» (Gabriel Tarde) يراه عبارة عن علاقة آنيّة تقوم بين عدد من الناس من جراء حكمهم المشترك على عدد من القضايا[2].

ولعلّ ما يميّز الرأي العام هنا أنه ذو تأثير مباشر على السلطة الحاكمة خاصة في الدول الديمقراطية، إذ إنّ الحكومات لا يمكن أن تتجاهله تجاه أيٍّ مشكلة قائمة، بل وتصل الأمور إلى حدّ قلب الأنظمة عندما يسود اتجاه عام رافض للنِّظام القائم وداعٍ إلى التغيير.

ولكن يبقى السؤال الأساس، وهو: كيف يبرز دور الأحزاب والقوى الضاغطة والرأي العام في وضع الدستور؟

والجواب هو أن هذه القوى مجتمعةً، بما تمثّله من قوى سياسيَّة اجتماعية، تلعب دوراً غير مباشر في وضع وصياغة الدساتير، ويتمثّل ذلك بعدد من الوظائف التي تُؤدّيها، فتنعكس على الجوّ العام المرافق لوضع الدساتير. ومن هذه الوظائف:

- «بناء الحياة السياسيّة»[3]، وذلك عبر توفير المناخ العام الذي يساعد المواطنين على فهم مُقتضيات العمل السياسي، والمُطالبة بالحقوق والإقرار بالمُكتسبات المُحقّة، والتي تنعكس بدورها في موادّ الدساتير.

- تنظيم التوجّهات الشعبيّة، من خلال توجيهها باتجاه يخدم مصالحها، في ظلِّ تعدُّد الآراء والاتجاهات وتشتُّتها، لتكون بذلك

(1) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 231.
(2) المصدر نفسه.
(3) «دانكان، جان ماري»: «علم السياسة»، ص: 266.

مصدراً لتبنّي المواطنين الخيارات، والمُصادقة على الدَّساتير بما ينعكس على مصالحهم عند وضعها.

على هذا الأساس، فإن القوى السياسيَّة ـ الاجتماعيَّة الثلاث (الأحزاب ـ القوى الضاغطة ـ الرأي العام)، تُساعد بشكل غير مباشر، في وضع الدُّستور كونها تُمثِّل الأُطُر المُباشرة في تدعيم أواصر العلاقة ما بين الشرائح الشعبيّة والسُّلطة الحاكمة، وفي تبيان الواقع السياسي المرافق لمجمل التوجُّهات الشعبيّة العامَّة، ومدى توافق الواقع مع التوجُّهات بما يخدم المصلحة العليا للبلاد، وهذا ما سنراه جلياً في مجمل الأحداث المرافقة لوضع الدُّستور الإيراني الحالي، ومدى حضور تلك القوى في أساس تبنّي النّظام ووضع الدستور.

3 ـ أنواع الدَّساتير وأشكالها

من المهم الإشارة إلى أن علماء القانون يميِّزون بين نوعين من الدُّستور، هما: الدُّستور المدوّن والدستور العُرفي، في حال كان معيار المقابلة هو التدوين، لأن هناك أيضاً الدُّستور المرن والدستور الجامد في حال كان المعيار هو قابلية التعديل، علماً أن الدَّساتير الجامدة قد لازمت الدَّساتير المدوّنة.

وفي ما يلي شرح لطبيعة كلّ نوع من هذه الدَّساتير:

أ ـ الدُّستور المدوّن والدستور العرفي

«الدّستور المدوّن هو الدُّستور الذي تكون أحكامه مكتوبة في وثيقة واحدة أو عدّة وثائق رسمية صادرة عن المشرِّع الدستوري، أما الدُّستور العرفي أو غير المدوّن فهو الدُّستور الذي يتكون من العديد من الوثائق والأعراف والأحكام والسوابق التي تراكمت عبر فترة طويلة من الزمن»[1].

---

(1) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 57.

وبشكل مفصَّلٍ وأكثر دقّة، يورد «الدكتور شيحا» هذين التعريفين: «الدستور المُدوّن هو الدُّستور الذي تُصدر أحكامه في صورة نصوص تشريعية، سواء تمَّ جمعها في قانون واحد أم في قوانين متفرّقة. وعلى هذا النحو يُعتبر دُستوراً مدوّناً كلُّ دستور تسجَّل أحكامه في وثيقة أو وثائق مكتوبة، وتكون صادرة عن المشرِّع الدستوري»[1]، و«الدستور العُرفي هو الذي يرجع إلى العرف فلا يتدخل في وضعه المشرِّع ولا يصدر به وثيقة رسمية، فهذا الدُّستور يستمد أحكامه من العرف الذي استقرّ في العمل فاكتسب مع الزمن قوة القانون»[2].

وقد يُطرح سؤال في هذا السياق هو: هل يعقل أن لا يكون مُدوّناً الدُّستور الذي يُمثِّل ـ كما مرّ سابقاً ـ القواعد الرئيسيَّة التي تسير وفقها حكومات الدول، وتنظم على أساسه كلَّ متطلباتها في الحكم؟

والجواب هو: صحيح أن أكثر دول العالم اليوم تمتلك دساتير مدوّنة، إلَّا أنّ الدَّولة التي يُضرب فيها المثل بالدستور العرفي هي بريطانيا، فدستورها عبارة عن مجموعة مبادئ عامة تحويها وثائق ومواثيق معينة، وقواعد أرسَتها الأحكام القضائية، بالإضافة إلى عدد من الأعراف المتداوَلة ـ مرّ ذكرها سابقاً ـ.

وفي الإطار عينه، يشير «الدكتور الغزال» إلى جملة عوامل مشتركة لعبت دوراً في تبنّي خيار الدُّستورَ المدوّن، منها[3]:

- ظهور الحركات والتيَّارات السياسيَّة والفكرية، الداعية إلى الأخذ بالمبادئ الديمقراطيَّة، وتدوين القواعد والأُسُس التي تقوم عليها أنظمة الحكم، وتحكم العلاقات بين الحاكم والشعب.

---

(1) «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 318.

(2) المصدر نفسه.

(3) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 31.

- الاعتقاد بأن القواعد المكتوبة أوضح وأدقُّ وأكثر ثباتاً، والدستور المدوّن يُمثِّل بذلك العقد الاجتماعي الذي يُحدِّد الحقوق والواجبات والحريات للحُكَّام والأفراد والجماعات في المجتمع السياسي.
- تدوين الدُّستور يُعتبر وسيلة لتثقيف الشعب معنوياً وسياسياً، وإبراز دوره ومكانته على مستوى المجتمعات العالمية.
- تدوين الدُّستور يعطيه نوعاً من القداسة والتبجيل، الذي قد يفتقده الدُّستور العرفي.
- رغبة الدول المُستقلة حديثاً في إثبات وجودها وتثبيت دعائم سيادتها من خلال دساتير مدوّنة تحفظ صلاحيتها، وتُظهر الأُسُس الديمقراطيَّة التي تقوم عليها.

ولكن، مع ذلك لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الدُّستور المدوّن ليس قالباً مغلقاً، كما أن العرفي ليس مشاعاً مفتوحاً، بل إن مسألتي التدوين والعُرف هما نسبيتان، تختلفان باختلاف الدول والظروف. هناك دول تعتمد الدُّستور العرفي، لكن لديها وثائق دستوريَّة مكتوبة (كما مرَّ في بريطانيا)، وفي مقابل ذلك هناك دول تعتمد الدُّستور المدوّن إلَّا أنها تأخذ في بعض الأحيان بقواعد دستوريَّة مستجدّة من الأحكام العرفيّة (في لبنان يوجد عُرف يقضي بتوزيع المناصب العليا في الدَّولة على الطوائف الدينية)، وهذا ما يعرف بالعُرف الدّستوري والذي يُمثِّل «القواعد القانونية الناشئة عن العرف والسوابق في ظل دستور مكتوب»[1]، وقد يكون «من صنع المنتفعين أنفسهم»[2]، ولكنه يتمتع بتأثير واحترام بالغَين في حال تميّزه بالثبات والوضوح، واقتناع الرأي العام به، وإلَّا فلا يمكن فرضه، وقد يكون هذا العرف مصدر استكمال لنقص أو قصور في الدستور.

(1) «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 322.
(2) «سرحال، أحمد»: «القانون الدستوري والأنظمة الدستورية»، ص: 36.

وفي كلّ الأحوال، يرى «الدكتور المجذوب» و«الدكتور شيحا»، أن للدُّستور المُدّون أفضليّة على الدُّستور العُرفي لجملة من الأسباب تتعلّق بما يلي[1]:

- الدستور المُدوّن يُحدِّد للسلطات صلاحياتها ويُحدّ من استبداد الحكام.
- يُوفِّر الضمانات والوسائل الكفيلة بحماية حقوق الأفراد والجماعات وحرّياتهم.
- يسهم في ترسيخ الوعي السياسي لدى الشعب.
- يتمتّع بالثّبات والدقَّة والوضوح.

ولا يسعنا هنا سوى الاستعانة برأي «توماس باين» (Thomas Payne) الذي يقول «إن الدُّســتور لا يــكون إلَّا عندما يكون بوسعنا وضعه في الجيب»[2].

ب ـ الدُّستور المرن والدستور الجامد

مما لا شكّ فيه أنّ طريقة تعديل الدُّستور تُعتبر مُؤشّراً للتمييز أو الفصل بين الدُّستور المرن والدُّستور الجامد.

ويحدّد «الدكتور المجذوب» إلى الفرق بينهما بقوله إن الدُّستور المرن هو الذي يُمكن تعديله بواسطة السلطة التشريعيَّة، أي بالطريقة المُتَّبعة لتعديل القوانين العادية، ومعنى ذلك أن الدُّستور المرن لديه قابلية التعديل وفق ما تقتضيه هذه السلطة، ومن دون اتّباع إجراءات خاصة. في حين أن الدُّستور الجامد هو الذي لا يمكن تعديله بالإجراءات التي

(1) «المجذوب، محمد» : «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 60، «وشيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 332.

(2) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 31.

تتّبع في تعديل القوانين العادية بل بإجراءات أشدّ صعوبة وتعقيداً، منصوص عليها في الدُّستور ذاته، وتكون الغاية من ذلك تأمين القدر الأكبر من الثبات والاستقرار، وهو مرتبط هنا بالدستور المدوّن. في ضوء ذلك، يبدو من الطبيعي أن الدُّستور المرن هو الدُّستور العُرفي، كونه ينشأ بالعُرف، يُبدَّل بالعُرف، فالسلطة التشريعيَّة في بريطانيا يمكنها تعديل قواعد الدُّستور وكأنها تُعدِّل أيَّ قانون عادي غير مرتبط أصلاً بنظام الحكم والسلطة. والمفارقة هي في هذا المجال أن الدُّستور الوحيد الذي يلتقي مع الدُّستور البريطاني في هذه الميزة هو دُستور دولة «إسرائيل»(*) (1).

في المقابل، يُعتبر الدُّستور الفرنسي الحالي (أُقرّ عام 1958)، من الدَّساتير الجامدة، وكذا الدُّستور المصري الحالي (الصادر عام 1971)، والدستور اللبناني (الصادر عام 1926).

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الفرنسيين يعتبرون أن الدُّستور هو الذي يمكن أن يُؤسّس لدولة، ويحتلُّ مرتبة أسمى من مرتبة جميع القوانين العادية، لذا يتطلَّب الأمر وضع حواجز تُعرقل إمكانيَّة تغييره بسهولة.

هذه هي، بشكل عام، صورة الدَّساتير المُدوّنة والعُرفية والجامدة والمرنة.

ولكن يجب الالتفات إلى أن مسألة الربط ما بين المُدوّنة والجامدة أو ما بين العرفيّة والمرنة، ليست بالضرورة ثابتة، فالمدوّن قد يكون مرناً، والعرفي قد يكون جامداً، وهذا مرتبط بالدولة التي تعتمده والظروف

(*) تعتمد دولة «إسرائيل» على أحد عشر قانوناً صدرت بعد إنشاء الكيان الصهيوني، وتوصف بأنها قوانين أساسية، ويعود ذلك إلى أن الأحزاب الدينية تعارض فكرة إصدار دستور، لأنه لا يمكن أن يكون لدولة «إسرائيل» دستور غير التوراة.

(1) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 61.

المُحيطة بها. فلو أخذنا بريطانيا مثلاً، نجد أنها على الرغم من كون دستورها عرفياً، تتمتّع بقدر من الثبات والاستقرار تفتقده الكثير من الدول التي تعتمد الدُّستور المدوّن، والتي تسعى من خلاله إلى تأمين القدر الذي يسمح لها بالاستمرارية والصمود في وجه أيِّ تيّارات قد تنشأ في وجهها.

يبقى القول إنّ ما يَهمُّنا من هذا الجانب هو قراءة دستور الجمهورية الإسلاميَّة الإيرانية، والذي كما هو معلوم مدوّن، وجامع ما بين الجمود والمرونة، والدليل تعديله بعد عشر سنوات على إقراره، وتفصيل هذا الأمر يُترك للفصول اللاحقة، ولكن لا بدَّ من تأسيس جملة من المُرتكزات في مقاربة الدُّستور من خلال ما تمَّ التطرّق إليه.

4 ـ تعديل الدَّساتير ونهايتها:

في سياق دراسة الدساتير يُطرح سؤال مهمّ، هو: هل يمكن أن يُعدّل الدستور؟

فإذا كان الجواب نعم، فمتى ذلك؟ وكيف؟ ومن هي الجهة المعنية بتنفيذ وإقرار التعديل؟

وثمة سؤال آخر يُطرح هو: هل ينتهي الدستور؟ أو يُلغى؟ ومتى يكون ذلك؟ ومن الذي يُمكنه أن يغيِّر أو يبدِّل الدُّستور بآخر؟

وفي الإطار نفسه نسأل: لقد أبطل الدُّستور الإيراني المعمول به حالياً الدُّستور الذي كان سائداً أيام الشاه، فهل كان بالإمكان إبقاؤه مع بعض التعديل؟ ولماذا؟ وماذا عن التعديل الذي جرى على الدُّستور في العام 1989؟ وهل أفقده شيئاً من قيمته، أم أنه تماشى مع مُتطلّبات المرحلة؟

من البديهيّ القول إنّ أحداثاً عدة رافقت الدُّستور الإيراني، تدفع

باتّجاه البحث عن كيفية انتهاء الدَّساتير وكيفية تعديلها. فإذا كان الدُّستور، كما يراه كثيرون، يُمثِّل الصورة الصادقة لآمال الشعب ورغباته في فترة معينة، ويعكس واقع الأوضاع التي تعيشها الدولة، فالأولى به أن يُواكب حاجات الشعب إذا ما طرأ عليها أيّ تبديل، وأن يساير أوضاع الدَّولة وذلك لضمان حقوق الشعب، خاصة بما يمثّله من مصدر للسلطات وصاحب للسيادة، لذا فإنه إذا لم يواكب ذلك، قد يدفع بالشعب إلى الثَّورة والانقلاب، طالما أنه يرى أن حقّه مسلوب في هذه الحال، وهنا يحكم الشعب بالموت على الدُّستور القديم، ويسعى لتأمين البديل عنه.

وللوقوف على هذا الجانب من واقع الدساتير، يمكن التطرُّق إلى الأمور التالية:

أ ــ تعديل الدساتير

عند الحديث عن التعديل، يُطرح التساؤل حول السلطة أو الهيئة المُختصَّة بالتعديل، وما هي الإجراءات والمراحل التي يجب المرور بها، وما هي حدودها؟ مع الإشارة إلى أن موادّ الدُّستور المرن يُمكن تعديلها كأيّ قانون عادي يُعدَّل في الدولة، بينما المدوَّن والجامد يتطلَّبان الكثير من الإجراءات من طرح التعديل إلى حين إقراره.

1 ـ السلطة أو الهيئة المُختصَّة بالتعديل

ترتبط مسألة تعديل الدُّستور بالآليّة ذاتها التي نشأ بها، فإن كان منحة أو هبة انفرد الملك بحقّ تعديله، وإن كان عقداً وجب إجراء عقد مماثل بين الطرفين للتعديل، وإن كان عبر جمعية تأسيسية أو استفتاء، استوجب تعديله الطريقة ذاتها، وإن كان صادراً عن السلطة التشريعيَّة كأي قانون آخر غير عادي، يُعدّل بالأسلوب ذاته.

ويعود هذا الأمر بالأصل إلى الدُّستور ذاته وما ينصّ عليه من اشتراط للتعديل، ويلحظ «الدكتور شيحا» هنا أكثر من أسلوب[1]:

- دساتير تُوكِل هذا الأمر إلى البرلمان بحيث يجتمع المجلس بشرط توفُّر أغلبية خاصة، ويشترط للتعديل الحصول على أغلبية الثلثين أو أكثر، في حين أنّ هناك دساتيرَ تشترط انتخاب مجلس جديد يتولّى مهمة التعديل لإيلاء الأمر أهميّة بالغة.
- دساتير تُوكِل الأمر إلى جمعية تأسيسية أو نيابية تنتخب فقط لهذا الغرض دون غيره.
- دساتير توكِل الأمر إلى الاستفتاء الشعبي على مشروع التعديل، بغضّ النظر عمّن الذي عدّله (البرلمان أو جمعية أو غير ذلك).

2 ـ إجراءات التعديل أو مراحله

يُجمع العلماء ـ برأي «الدكتور المجذوب» ـ على وجود أربع مراحل أساسية تتعلّق بتعديل الدستور[2] هي:

- **مرحلة اقتراح التعديل**: يعود أمر اقتراح التعديل إلى السلطة أو الجهة التي تفرض ثقلها ومكانتها، فإن كان الدُّستور يعطي صلاحيَّات للسَّلطة التنفيذية، فلها الحقّ في اقتراح التعديل، وإن كان للتشريعية فلها كذلك، وإن كان للشعب فله الحقُّ باقتراح عدد معيَّن من الناخبين (50 ألفاً في الدُّستور السويسري).
- **مرحلة إقرار مبدأ التعديل**: ويعود ذلك إلى من يُخوِّله الدُّستور بإقرار التعديل المُقترح، فقد يكون الأمر موكلاً إلى البرلمان، أو جمعية تأسيسية أو إلى الاستفتاء الشعبي.

---

(1) «شيحا إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 345 ـ 347.
(2) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 67.

- **مرحلة إعداد التعديل**: كذلك يرتبط الأمر بما يَنصُّ عليه الدُّستور وإن كان معظمها يخوّل البرلمان بذلك، وليس بالضرورة الموجود، فيمكن حلُّه وانتخاب آخر يتولّى ذلك.

- **مرحلة الإقرار النهائي**: الأمر هنا يتعلَّق إما بالمجلس النيابي (البرلمان)، مع اشتراط للأغلبيّة في ذلك، أو بإجراء استفتاء شعبي.

3 ـ نطاق التعديل أو حدوده

تشترط بعض الدَّساتير فترة زمنيّة معيّنة، يُحرّم فيها تعديل الدُّستور، وهي غالباً ما ترتبط بالسنوات الأولى بعد إقراره، ويعود ذلك إلى رغبة الحكام الجُدُد في توفير الاستقرار لأنظمتهم الجديدة، وإكسابها شيئاً من القوة والاحترام والبرهنة للغير (خاصة الخصوم) صحة المبادئ التي جاءت بها.

في المقابل، هناك جانب آخر تُقرّه بعض الدَّساتير يتعلَّق بتحريم مطلَق لبعض المواد، وذلك يعود لرغبة الحكام في حماية دعائم أنظمتهم السياسيَّة، أو في الحفاظ على بعض القواعد المهمة لهذه الأنظمة (دساتير تونس وفرنسا وإيطاليا تحرّم اقتراح تعديل النظام الجمهوري).

وفي هذا المجال، قد يُطرح سؤال عمّا إذا كانت مسألة حظر التعديل واردة في الدساتير، فأين هي القيمة القانونية التي يمكنها أن تضفي الشرعية على تلك الدساتير؟...

هنا يرى كثير من علماء القانون أنه ما دام أمرُ التعديل منوطاً بالأصول المنصوص عليها بالدستور، والتي هي نفسها تُجيز ذلك بحدود المرسوم لها، فهذا نفسه يحفظ قيمته القانونية بشرط أن يكون ذلك مرتبطاً بما تتطلّبه المتغيّرات والضرورات، وهذا يرتبط إلى حدٍّ ما بمستوى الوعي السياسي للحكم وللشعب، ومدى الشعور بضرورة التعديل لمواكبة هذه المتغيّرات.

ب ـ نهاية الدساتير:

من نافل القول إنّ المقصود هنا بنهاية الدَّساتير هو الإلغاء الشامل لأصل وجود الدُّستور بغية إيجاد آخر بديل، ويمكن ذكر تعيين أسلوبين لانتهاء الدساتير[1] هما:

الأسلوب العادي (الإلغاء)، والأسلوب غير العادي (الثورة أو الانقلاب).

1 ـ الأسلوب العادي لإلغاء الدساتير

في هذا الأسلوب تتمُّ الاستعاضة عن الدُّستور القديم بآخر جديد من دون عنف، لكن ثمة إشكال هنا يتمثَّل في من يكون صاحب الصلاحية في هذه الحالة، فهل السلطة وحدها تملك هذا الحق أم غيرها؟

في هذا السياق يؤكِّد الفقه الدّستوري على أن الأمر مرتبط بالشعب أولاً كونه يُمثِّل ـ في الأنظمة الدِيمقراطيَّة ـ السلطة التأسيسيّة الأصليّة، بلحاظ مستوى الوعي السياسي الذي يتمتَّع به الشعب، وما تُحرّكه فيه القوى السياسيَّة ـ الاجتماعيَّة الموجودة في الساحة، وذلك يتمُّ إما عن طريق جمعية تأسيسية تُنتخب لهذا الغرض، وإما عن طريق الاستفتاء على مشروع تقوم السلطة التنفيذية بإعداده.

2 ـ الأسلوب الثوري لإلغاء الدساتير

وهو أسلوب فعلي لا قانوني (كما يسمّيه البعض)، إذ إنَّ الدَّساتير لا تنصّ على الثورة، في حين أن الثَّورة باتت أسلوباً مُتداوَلاً ومتّبعاً لإلغاء الدساتير.

---

(1) «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري»، ص: 371، و«المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 70.

تجدر الإشارة هنا إلى التمايز ما بين الثَّورة والانقلاب، فالثورة هي «انقلاب سياسي اقتصادي اجتماعي، يرمي إلى إبدال نظام قديم بنظام جديد يُعيد بناء علاقات الإنتاج والتراتب في مجتمع معيّن»[1]، (كما حدث في إيران، إذ لم تكتفِ الثَّورة بإلغاء نظام المَلَكيّة بل حاولت جاهدة إلغاء القواعد الدستوريَّة القائمة، وإبدالها بقواعد مُستَمَدة من الشريعة الإسلامية[2]). أمّا الانقلاب، فيحدّده «الدكتور المجذوب» بكونه، يقتصر غالباً على تغيير الحكام أو استبدال حاكم بآخر والاستئثار بالسُّلطة من دون التعرُّض لنظام الحكم[3]، (كما حدث في البحرين عام 1998)، وقد يتولّى ذلك فرد أو مجموعة سياسيّة أو عسكريّة لتحقيق صالح فرد أو جماعة، في حين أن الثَّورة تصدر عن الشعب لتحقيق الصالح العام.

لذا، فإنّ مفهوم الثَّورة هنا ـ برأي «الدكتور المجذوب» ـ أوسع وأشمل من مفهوم الانقلاب، وأثرها أقوى ومحتواها أعمق ومدلولها أكبر[4].

ولا ريب في أنّ نجاح الثورات غالباً ما يُؤدّي إلى إسقاط الدُّستور بعد القضاء على الحكم القائم، وبما أن تنظيم الدول وإدارة الشعوب والمجتمعات لا يمكن من دون إيجاد دستور، يسارع قادة الثورات إلى إيجاد آليّات لوضع دستور جديد يلائم التَّطوُّرات والمُستجدّات، وخلال الفترة الفاصلة ما بين الانتصار وإقرار الدُّستور، تُسيِّر البلادَ حكومةٌ مُؤقّتة تتمخّض من واقع الثورة، ومن ثم تبدأ بإقرار آليّات لتشكيل الدُّستور (انتخاب جمعيّة تأسيسية، استفتاء شعبي. . .إلخ).

---

(1) «خليل، خليل أحمد»: «معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية»، ص: 164.
(2) «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدستوري والنظم السياسية»، ص: 61.
(3) «المجذوب، محمد»: «القانون الدستوري والنظام السياسي في لبنان»، ص: 73.
(4) المصدر نفسه، ص: 74.

ولا بدَّ من التَّوضيح، أن نجاح الثَّورة يُؤدِّي إلى إسقاط الدُّستور بصورة فوريَّة أو تلقائيَّة من دون الحاجة إلى إصدار تشريع خاص يقضي بذلك، ولكن هذا لا يعني بالضرورة التعرّض للقوانين المدنيّة والجزائية والإدارية. . . أو المساس بالنصوص المُتعلِّقة بالمجالس البلدية والأنظمة القضائية، فقد تبقى على الرغم من إلغاء الدُّستور ولكنها تبقى كقوانين عادية بحيث يمكن تعديلها أو إلغاؤها بقوانين عادية. وهذا الأمر مرتبط بشكل أو بآخر بالمنظومة التي تخضع لها حركة الثَّورة أو المُنطلقات الأساسيَّة لها، ومدى توافقها مع البناء الهرمي من الدُّستور إلى القواعد العادية التي تُسيّر شؤون العامَّة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الثَّورة تارة تكون صاحبة فكر تناضل من أجله وتراه بديلاً عن واقع قائم بكامله، وتارة أخرى قد تكون غايتها الدفاع عن أصول موجودة، ولكن عبثَ الحاكم وفساد الإدارة والنزوات الشخصية تدفع باتّجاه انحرافها عن المسار المطلوب أو الذي تتوخّاه الشعوب (الحركة الثورية في لبنان عام 1958 ـ سُمّيت بالانقلاب الأبيض ـ هدفت إلى عزل رئيس الجمهورية وتثبيت القواعد الدستورية، لا إلغاء الدُّستور، على عكس الحركة الثورية في إيران عام 1979 والتي أطاحت بالكثير من الأنظمة والقوانين فضلاً عن الدستور).

* * *

خلاصة

نستخلص من هذا الفصل من البحث أنّ الحديث عن معنى الدُّستور وبُنيته السياسيَّة وآليّات وضعه وتصنيفه وتعديله ونهايته، تُمثِّل حلقة أساساً في قراءة الواقع العام الذي يتعلَّق بالدستور موضوع الدراسة، نظراً لما شكّلته هذه القراءة من ضرورة منهجيّة في تحديد المفاهيم، وسبيل للتحقّق من صوابية الفرضيَّات المقدَّمة، لذا كانت المُقاربة المُعاصِرة لمفهوم تنظيم الحكم القائم على الوثيقة الأسمى في الدولة.

ومن المفيد القول إنّ الدُّستور موضوع البحث هنا يتقاطع مع هذا التوجُّه في فهم الدُّستور، إذ كان من الضروري التفصيل في معرفة حقيقة الدُّستور وكيفية نشوئه، وتعديله، ونهايته، بغية وضع صورة عامة تحكم عملية التعاطي مع البحث، خاصة فيما يتعلَّق بالشكل الثوري الذي أتى بالدستور الحالي، وألغى ما كان سائداً من قبل، ليس الدُّستور فحسب، بل أيضاً على مستوى التشريعات والقوانين المُرتبطة بالنظام الذي كان قائماً في السابق. وقد تمايز هذا الشكل في الكثير من مكوِّناته عن الكثير من الثورات في العالم، إنْ لجهة سياق الأحداث المرافقة أو المُقاربة مع البناء العصري والحديث لمفهوم الدولة، على أساس دستور شرعي حاز على رضا أغلبية الشعب، وهذا ما سيُترَك تفصيله للفصول والأبواب اللاّحقة.

الفصل الثاني

التجديد والحداثة... مقاربة مفاهيميَّة

1 ـ مفهوم التجديد، والعناصر الموجبة له:

«التجديد سُنَّة الحياة، فمن لا يتجدَّد يمُت، وهذه سُنة عامّة مُطَّردة لا تقتصر على الكائنات الحية والموجودات الطبيعية، وإنما تعمُّ المؤسسات الاجتماعيَّة والمفاهيم وفهم الدِّين ونمط التديّن»[1].

انطلاقاً من هذا التعريف، ندخل إلى مُفردة التجديد التي ترتبط اليوم بإعادة قراءة الفكر الإسلامي وفق المعطيات الزمانيّة والمكانيّة، وبأشكال مُتعدِّدة ومختلفة، لتُطرَح معها التساؤلات والإشكاليّات التي تُعبِّر عن هموم الفرد والمجتمع. وقد استوجب ذلك على الفقيه والمفكّر تجديد الأدوات المعرفية التي يمكن من خلالها اكتشاف المنطق الداخلي للنصّ الديني، من أجل فهم يواكب حركية الحياة وتطوُّرها المستمر على مُختلف الصعد. لذا كان إقبال المسلمين على مواكبة الحضارات الأخرى، والتفاعل مع عناصرها الإيجابية، دافعين لإعادة صياغة الخلفيَّة الفكريّة والثوابت العقيديّة.

(1) «الرفاعي، عبد الجبار»: مقدمة كتاب «قضايا التجديد» للدكتور حسن الترابي، ط 1، بيروت، دار الهادي، 2000، ص: 9.

في ضوء ذلك نسأل: ما هو التجديد؟ وما الفرق بينه وبين التجدُّد؟ وما هي العناصر الموجبة لفرض التجديد؟ ولماذا يبرز كعنصر أساس في قراءة دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران؟

أ. التجديد لغة واصطلاحاً

يُورد «ابن منظور» في «لسان العرب» أن الجِدَّة هي مصدر الجديد، والجمع أجِدَّةٌ وجُدُدٌ، «الجدة هي نقيض البلى، ويقال: شيء جديد. تجدَّد الشيء صار جديداً، وهو نقيض الخلق. وجَدَّ الثوب يَجِدُّ (بالكسر) صار جديداً. والجديد ما لا عهد لك به»[1].

من خلال هذا التعريف يكون معنى التجديد إعادة ترميم الشيء البالي من دون خلق شيء لم يكن في الأصل موجوداً، وإذا سرى المعنى على سياق الفكر والعقيدة يعني ذلك إعادة الفكرة أو الشيء الذي بلي وقَدُم، أو تراكمت عليه من السمات والآثار ما طمس جوهره إلى الحالة الأولى يوم كانت بدايته. وهذا ما يشير إليه «الدكتور برهان غليون»، إذ يعتبر أن تجدّد الشيء أيْ أنْ تُعيده جديداً وكذلك الفكر[2].

ولعلَّ ما يطرحه «الدكتور غليون» في مفهوم التجديد بقوله إنه يجب أن يرتبط ـ كما هو الفعل ـ بمفهوم الإبداع الفكري، يقود إلى السماح لأيّ منظومة فكرية بأن تستعيد فاعليتها وقدرتها على الإنتاج المُبدع للمعاني الجديدة والمتجدّدة، وهذا يتلاقى مع ما قدّمته الديانات السماوية وبالأخص الإسلام بما يطرحه من رسالة خاتمة وأبديّة.

في هذا السياق يتوقَّف «الدكتور حسن الترابي» عند تفاعل الدِّين مع واقع بيئة الناس في كلّ زمان ومكان، وما يشكِّله التجديد في هذا المجال

(1) «ابن منظور»: «لسان العرب»، لا طبعة، مصر، دار المعارف، لا سنة، ج 1، ص: 562.
(2) «غليون، برهان»: «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، ط 1، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991، ص: 72.

من شرط لأصالة التديُّن واستمراره، وإلَّا يُشكِّل عدم التجدُّد حالة من الانقطاع عمَّا أوجبه الدين، معتبراً أن «التجديد لازم لحياة الإنسان ولمقتضى التكليف مهما تكن أُطُر الوجود الكوني وطبائع الإنسان وأصول الشَّرع ثابتة في كلّياتها»[1].

بعد ذلك يتساءل «الترابي»: ما علاقة الفكر الإسلامي بالتجديد؟ وهل الفكر الإسلامي حقّاً يستدعي التجديد أم لا؟ وأليس الدِّين هَدْياً أَزَليّاً خالداً لا مكان فيه للتجديد؟ فلماذا يلتقي الاثنان؟.

ويجيب نفسه قائلاً: «بلى، الذي يتجدّد ويتقادم ويبلى إنما هو الفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدِّين الأزليّة الخالدة، أما عقل الجيل من المسلمين الذي يضطلع بالتفكير في الإسلام، فهو يتكيّف بنوع وكمية المعارف العقليّة والتجارب التي يحصّلها في كلّ زمان... وبالظروف الراهنة التي تُحيط به، وبالحاجات التي يحسّها الناس وبالوسائل التي تتبعها له ظروف الحياة. فالفكر الإسلامي هو التفاعل بين عقلنا المتكيّف بهذه العلوم، المنفعل بهذه الظروف، مع الهدي الأزلي الخالد الذي يتضمن الوحي»[2]، وعن هذه الإشكاليَّة نفسها يورد «الدكتور علي شريعتي» جواباً يتفق معه في المضمون ولكن يختلف في التعبير إذ قال: «حيث لا إصلاح ديني في الإسلام بمعنى إعادة النظر في الدِّين، بل إعادة نظر في الرؤية والفهم الدينيَّيْن، والعودة إلى الإسلام الحقيقي، والوقوف على الروح الحقيقية للإسلام الأول»[3].

---

(1) «الترابي، حسن»: «قضايا التجديد»، ص: 46.

(2) «الترابي، حسن»: «الفكر الإسلامي.. هل يتجدد؟»، لا طبعة، تونس، مكتبة الجديد، لا سنة، ص: 23.

(3) «شريعتي، علي»: «الأمة والإمامة»، لا طبعة، طهران، مؤسسة الكتاب الثقافية، لا سنة، ص: 9.

ومن المهم التذكير بأن مجموعة من المفكِّرين المجدّدين في الإسلام كالسيد «جمال الدِّين الأفغاني» و«محمد عبده» و«مرتضى المطهري» وغيرهم، اتّفقوا حول منهجية التجديد في الفكر الإسلامي التي لا تطال الدِّين أو الشريعة المُقدّسة كونها تُجسّد النصَّ المقدّس الذي لا يجوز الإضافة إليه أو الانتقاص منه، لذا فالتجديد هو في الفكر الإسلامي لا في النصِّ، وهو هنا لإحياء الدِّين، والتذكير بأصوله، وضبط الطاقات المُحرِّكة للواقع الديني بما يتوافق مع معايير الدين.

ب ـ بين التجدُّد والتجديد

أُثير التمايز ما بين التجدُّد والتجديد انطلاقاً من فهم واقعية كلٍّ منهما في حقل المعرفة الفكريَّة من خلال الارتباط بقضايا المجتمع، فكما أن المجتمع لديه القابلية للتغيّر مع حركة الزمن، ولو مع غياب منهج للتغيير يمكنه أن يُبرمج أو يُخطِّط لحركة المجتمع نحو الأهداف المتوخاة من ذلك، سواء كانت جزئية أم شاملة، فإنّ الفكر يمكن أن تشمله حركة التجدُّد مع غياب التجديد، وفي هذا السياق يكون التجدُّد الفكري مرتبطاً إن لم يكن ملازماً للتجدّد المجتمعي.

من خلال ذلك، يُمكن القول بأن التجدُّد هو ما يقدّمه الفكر من تحوُّلات وتبدُّلات وتغيّرات ناتجة من تفاعل الفكر مع المجتمع، والتي بدورها تفتقد إلى المنهجيَّة والتخطيط، وقد تكون على صواب أو خطأ، في حين أن التجديد ـ تبعاً لهذا السياق ـ يُمثِّل الفاعلية الهادفة والواعية للمجتمع للاستفادة من التحوُّل التاريخي وتوجيهه بما يتوافق مع آليّات التكون الاجتماعي الذي يسمح بقبول مواكبة حركة التجدُّد في ظل التجديد المُبرمَج. لذا يُورد «الدكتور برهان غليون» الربط ما بين التجدُّد والتجديد من خلال قوله: «إن التجديد إذاً، خطة واعيّة فرديّة أو جماعيّة

لوضع هذا التجدُّد ضمن منظور معقول ومنسَّق، وبالتالي إعادة تنظيمه فكريّاً ومن الداخل حتى يبقى فاعلاً»[1].

من الواضح هنا أن حركة التجديد في الفكر الإسلامي، وما يجب أن يواكبها من مُلاءَمة مع أوضاع الحياة العصريَّة، جاء كحاجة عملية هادفة يمكن من خلالها وضع الأُسُس المساعدة في مُختلف ميادين الحياة، بدءاً من الحاكميّة والقضاء وسنّ القوانين، وصولاً إلى إيجاد مشروع الدَّولة المتكامل مع المتطلّبات المرحلية. من هنا يورد «الدكتور محمد إقبال» تصوّراً يجمع فيه حركة الترابط ما بين التجديد والحاجة العمليَّة فيعكس من خلالها قابليّة الفكر الإسلامي لذلك، إذ يقول: «إنَّ لهذا التجديد ناحية أعظم شأناً من مجرّد الملاءمة مع أوضاع الحياة العصريَّة وأحوالها، وإن العالم الإسلامي، وهو مزوّد بتفكير عميق وتجارب جديدة، ينبغي عليه أن يُقدِم في شجاعة على إتمام التجديد الذي ينتظره»[2].

ج ـ العناصر الموجبة للتجديد:

«إن التجديد شرط لأصالة التديُّن واستمراره»[3]، ولكن هذا التجديد يحتاج إلى قوىً تُساعد على إيجاده في الأصل فضلاً عن استمراره، فكيف يمكن توفير العناصر المساعدة على التجديد؟

حول هذا التساؤل يشير «الدكتور ماجد الغرباوي»، ـ انطلاقاً ممَّا قدمه «الدكتور الترابي» وغيره في هذا المجال ـ إلى أن عملية التجديد

---

(1) «غليون، برهان»: «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص: 73.

(2) «إقبال، محمد»: «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، لا طبعة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1968، ص: 8.

(3) «الترابي، حسن»: «قضايا التجديد»، ص: 46.

تستوجب عناصر ثلاثة لإمكانية إيجادها، وهي[1]: المعرفة، الوعي، والموقف.

● **المعرفة**: يحتاج المُجدِّد في نقد الواقع ومحاكمة الأنساق الثقافية، إلى مخزون ثقافي يمكّنه من قراءة التراث الإسلامي والنصّ القرآني قراءة مُتأنية، يمكن من خلالها الكشف عن المداليل الحقيقية. وهذا يستدعي أن يحرص الدارس ـ المُجدِّد ـ على توافر أدوات البحث العلمي والتسلّح المعرفي، قبل الشروع في تفكيك التراث، وفرز ما هو ثابت من الدِّين مما هو فكر إنساني يمكن أن يطاله التجديد، ولكن ضمن أهداف الشريعة ومقاصدها، وإلّا ترتدّ الأمور بشكل معاكس وسلبي، ويكون ضحيّتها الأول هو الدِّين وليس التراث أو الفكر الإسلامي وحدهما.

● **الوعي**: يُشكِّل نقطة أساساً في سياق مهامّ التجديد، وهو غير المعرفة واختزان المعلومات، إذ قد يُراكم الفرد كمّاً هائلاً من العلوم والمعارِف في ظل الافتقار إلى الوعي، تتعارض معرفته مع الواقع ومتطلّباته التجديدية. فالوعي يعني «إدراك الواقع وفقه ملابساته وتشخيص أخطائه بعد تفكيك مُكوِّناته ومحاكمة أنساقه»[2]. وهنا يرتبط التجديد بالوعي ارتباطاً عضوياً، فبدون الوعي لا تتحرّك لدى المجدِّد دواعي التجديد وهمُّ الإصلاح، لأنه ـ الوعي ـ يدفع بالمجدِّد إلى مقاربة أزمة الواقع على مستوى الفكر والثقافة، ويخلق لديه ضرورة المعالجة ووضع الحلول المناسبة.

● **الموقف**: لبلورة صورة التجديد وإكسابها البعد العملي، لا بدَّ من اقترانها بالموقف، والذي يُمثِّل الشجاعة الكافية للإعلان عن المطلوب تجديده، لأن حركة الإصلاح المواكبة للتجديد قد تصطدم في بادئ

---

(1) «الغرباوي، ماجد»: «إشكاليات التجديد»، ط 1، بيروت، دار الهادي، 2001، ص: 28.

(2) المصدر نفسه، ص: 31.

الأمر بكثير من العقبات التي قد تعيقها أو تُعرقل مسيرتها، فإن لم يكن الموقف قادراً على ترجمتها عمليّاً، وإعلانها على رؤوس الأشهاد، ستفشل وتتخاذل عن تقديم أيِّ جديد.

وعليه، فإنّ التجديد كحركة ضرورية في مواكبة الواقع، انطلاقاً من المقدَّس بما يختزنه، لا بدَّ وأن تُراعى بدقة لإعادة صياغة بنية الفكر، وفقاً لمتطلّبات الحاضر وضرورات المستقبل في إطار الثابت والمتغيّر من الدين.

2 ـ مفهوم الحداثة وأشكال المقاربات الاجتماعيَّة والسياسية.

تحظى مُفردة «الحداثة» في الفكر المعاصر بانتشار واسع وأهميّة تفوق في استعمالاتها أكثر المصطلحات تقدُّماً، حتى وصل البعض إلى حدّ وصفها بأنّها تُمثِّل «أيديولوجيا العصر»، وذلك لما تحمله من قِيَم ومبادئ تصوُّرية أو عملية ترجع بمعظمها إلى جملة المفاهيم والتصوّرات الغربية المعبّرة عن مرحلة النهضة وفلسفة الأنوار، وفكر الحداثة، وما بعد الحداثة. فهي ارتبطت بشكل أو بآخر بمرحلة تحوّل تاريخية كبرى أعاد فيها الفكر الغربي بناء ذاته، ليُتاح له من خلالها دخول عالم الصدارة والزعامة.

وما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ الحداثة وجدت ـ من خلال ما طرحته من عناوين وشعارات: التجديد، النهضة، الإبداع، التقدم، . . . إلخ ـ ترابطاً مع غايات مرجوّة ومطالب أساسية في حقل الفكر العربي والإسلامي، إزاء أوضاع التردّي والتبعية والتقليد التي سادت لعصور، وكان لها الأثر النفسي الكبير على الوجدان والضمير، وما رواج المفهوم ـ الحداثة ـ إلَّا دليل على النزعة الحادة والطموح القوي الحالم نحو التغيير والتجاوز للبُنى التقليدية في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة.

فما معنى «الحداثة» لغةً واصطلاحاً؟ وكيف تتمثّل على المستويين الاجتماعي والسياسي؟ ولماذا باتت ترتبط مجمل الحركات الفكريَّة

المُعاصِرة بمدى ملاءمتها للواقع الحداثي، وقدرتها على قيادة المجتمعات وفق المتطلّبات العصريّة؟

هذه الأسئلة نجيب عنها مفصّلة من خلال النقاط التالية:

أ ـ الحداثة لغةً واصطلاحاً

بالرغم من اختلاف العبارات والمعاني وتعدُّدها في تفسير مفهوم «الحداثة»، إلَّا أنها ـ برأي «الدكتور سعيد شبار» ـ تُجمع على أن المُرَاد منها شيء جديد يقع في الحاضر والمستقبل، ويقطع مع الماضي والقديم قطعاً يتّخذ شكلاً مُغايراً أو مُخالفاً أو مُناقضاً، بحيث لا يكون «الحادث» هنا مشابهاً أو مماثلاً للنموذج السابق[1].

وما ورد في هذا السياق من تحديد للمفهوم، ردَّه الباحثون إلى أصل وروده في اللغة حيث الحدث والحديث. فقد أشار «الجوهريُّ» في «الصحاح» إلى أن المعنى يرتبط بما يلي: «الحديث نقيض القديم...، والحدوث كون الشيء لم يكن، وتمَّ حدوثه لاحقاً، وحدث أمر أي وقع...، واستحدثت خبراً أي وجدت خبراً جديداً»[2]، أما «ابن منظور» في «لسان العرب» فقد أشار إلى أن: «الحديث: الجديد من الأشياء»[3].

وإن كانت التعريفات السابقة قد تناولت الحداثة من حيث الأصل اللغوي، فإنّ الاصطلاح المعاصر قد تناوله أكثر من تعريف أشار إلى واقعيتها بما تعنيه اليوم. إذ اعتبر «الدكتور عادل عبد المهدي» أن الحداثة

---

(1) «شبار، سعيد»: «النخبة والأيديولوجيا والحداثة»، ط 1، بيروت، دار الهادي، 2005، ص: 70.

(2) «الجوهريّ»: «الصحاح»، (تحقيق: «أحمد عبد الغفور عطار»)، ط 3، بيروت، دار العلم للملايين، 1994، ص: 278.

(3) «ابن منظور»: «لسان العرب»، ج 2، ص: 134.

تُمثِّل البحث عن الجديد، واكتشاف البدائل باستمرار للواقع القائم بغية تصحيحه، والتحرّر مما يعيق عملية تطويره وبنائه، ليستوعب بذلك تيارات مُتنوّعة، وينبسط على مساحة زمنية واسعة تبدأ منذ القرن السادس عشر الميلادي، حيث ساد مفهوم التنوير، وتقدُّم العلم، وطغيان العقل كمرتكزات لتقدُّم الإنسانية في ظل تراجع دور الكنيسة[1].

في المقابل، هناك أيضاً من ربط الحداثة بـ «العقلانية»[*] كمعيار لتقويم العمل، فاعتبر «الدكتور محمد جواد لاريجاني» أن هناك ثلاثة مفاهيم مختلفة عن «الحداثة»[2] هي:

ـ **الأول**: يكون فيه استخدام الوسائل والأدوات التكنولوجيّة المُتطوِّرة هو علامة الحداثة، بغض النظر عن عمل الفرد أو الجماعة بها، وهو المفهوم الأكثر شيوعاً.

ـ **الثاني**: تكون الحداثة فيه على أساس «العقلانيّة التقنيّة»، إذ تمتاز عن الأولى باهتمامها بعمل الفرد وبمعيار العقلانية لتقويم العمل، باعتبار كلٍّ منهما محوراً أساسياً.

ـ **الثالث**: تكون الحداثة فيه على أساس «العقلانيّة الأصيلة»، باعتبار العمل عنصراً هاماً في الحداثة، وتقويمه يتمُّ بشكل حقيقي من دون وجود عنصر مزيّف (Conventional) فيها، وهي ما اصطُلح عليها فيما بعد اسم «ما بعد الحداثة».

---

(1) «عبد المهدي، عادل»: «إشكالية الإسلام والحداثة»، ط 1، بيروت، دار الهادي، 2001، ص: 6.

(*) ما يطاله هنا الباحثون في الربط مع العقلانية، انطلاقاً ممّا يسمّيه «ماكس فيبر» «العقلانية المُوجبة»، إذ تصبح العقلانية هنا معياراً للتقويم، بمعنى أنه كلما كان العمل أقرب إلى الحداثة يجب أن يكون بالضرورة أقرب إلى العقلانيّة.

(2) «لاريجاني، محمد جواد»: «التديُّن والحداثة»، ط 1، بيروت، الغدير للدراسات والنشر، 2001، ص: 210.

ب ـ الحداثة ـ مقاربة اجتماعيّة

غنيٌّ عن القول إنّ الفرد يعيش على المستوى الاجتماعي معضلة الحداثة، إذ إنّه لا يستطيع الوعي بها والتفكير في مقوّماتها ومستتبعاتها، دون الانزلاق في الحيرة والقلق والتخوّف. إذ إنّ التحديث يسعى لتطوير أنماط الحياة بشكل يحاول معه تجاوز المواقف الأيديولوجية والتي كانت ـ برأي ذلك المجتمع ـ عقبة تحول دون إيجاد ذلك التحديث، ولكن بات من المستحيل للمجتمعات أيّاً تكُن ثقافتها رفض التحديث لارتباطه ببديهيّات الحياة اليومية، فلم تَعُدْ تلك المجتمعات ترى حرجاً في تقبّل الحضارة التكنولوجية ـ كما يراها «فتحي ورشيدة التريكي» في فلسفة الحداثة[1].

من هنا يأتي التحديث على المستوى الاجتماعي ليُمثِّل جملة العمليّات التراكُمية التي تُطوِّر قوى الإنتاج، وتعبّئ الموارد والثروات، وتُنمّي إنتاجية العمل، وتُمركز القوى الاجتماعيَّة داخل أجهزة مُحْكمة بعيداً عن قيود تقاليد الممارسة السياسيَّة من أجل المشاركة في الحياة العامَّة.

ونشير في هذا السياق إلى أنّ هذه المشاركة، يعتبرها «صموئيل هانتنغتون»، سمة أساسية من سمات العصرنة، إذ يعكس ذلك مستوى الحضور الفاعل والكثيف للقوى الاجتماعيَّة المتعدّدة، وتوظيف قواها داخل المجتمع[2]. وهذا الحراك الذي تؤمّنه القوى الاجتماعيَّة يساعد على وجود المؤسسات السياسيَّة الراعية لمتطلّبات أفراد المجتمع والعاملة على أساس تحقيق المصلحة المشتركة، وتوفير مُختلف أشكال الرعاية،

---

(1) «التريكي، فتحي» و«التريكي، رشيدة»: «فلسفة الحداثة»، لا طبعة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992، ص: 9.

(2) «هانتنغتون، صموئيل»: «النظام السياسي لمجتمعات متغيرة»، ط 1، بيروت، دار الساقي، 1993، ص: 17.

والتي تُسهِم بدورها في تحقيق مستوى من الحضور الجماعي المندفع نحو المشاركة الفاعلة، فتتمايز بذلك تلك المجتمعات. وهو يقول: «إن وجود مؤسسات سياسيَّة قادرة على بلورة المصالح العامَّة، هو ما يُميّز المجتمعات المُتطوِّرة عن المجتمعات المتخلّفة»[1].

بعد ذلك يشير «هانتنغتون» إلى جملة عوامل يُفترض وجودها لتحقيق مستوى من العصرنة على المستوى الاجتماعي. وهذه العوامل تتعلّق بالنقلة الجوهرية التي يجب أن تُحرزها المؤسسات على مستوى المواقف والقِيَم والعادات، لتجعل الإنسان طاقة مُتحرّكة تُؤمن بالخروج من التقليد، فينتقل ولاؤه من الضيّق (العائلة) إلى الأوسع (الأُمّة)، فينمو دور المؤسسات على حساب دور العائلة.

وبهذا أيضاً تقتضي العصرنة توسّع خدمات الصحة ومستوى التعليم والمعرفة، وتوافر تقديمات العمل بما يضمن حقوق الصالح العام[2]. وهذا كلّه يعقِّب عليه «هانتنغتون» بأنه يدفع باتجاه التحريك الاجتماعي، وتطوير مجمل النشاط الفردي والجماعي على صعد عدة[3].

وفي المقابل عندما يكون الحديث على مستوى الارتباط بالسابق أو القطع معه، يعود «التريكي» ليربط مفهوم التحديث بتطوير البُنى المعرفية والعقائدية المُرتبطة بالعلوم والأيديولوجيا والدين، وهنا قد تقع المُشكلة، إمّا في التأسيس على جملة من الاتصالات مع الماضي في ظلّ إمكانيَّة تجديد ما يمكن تجديده، وإما الانفصال التام وجعل «الآن»، الفاعل الحقيقي[4].

---

(1) «هانتنغتون، صموئيل»: «النظام السياسي لمجتمعات متغيرة»، ط1، بيروت، دار الساقي، 1993، ص: 39.

(2) المصدر نفسه، ص: 45 ـ 46 .

(3) المصدر نفسه، ص: 47.

(4) «التريكي، فتحي» و «التريكي، رشيدة»: «فلسفة الحداثة»، ص: 9.

غير أنَّ مسألة الانفصال هنا لا تخلو من عقبات، إذ إنّ المجتمع في تمظهراته المُتعدّدة ودلالاته المُتجدّدة، لا يمكن فصله عن حضوره في التاريخ، لذا فحركة التحديث في المجتمع تستند في آخر الأمر إلى حركيّة التجديد الفاعلة في الحاضر، والمستندة إلى جملة المراكمات الاقتصادية والاجتماعيَّة والسياسيَّة التي تدفع باتجاه تطوّر المجتمع والتنبّؤ بالأوضاع التي قد يكون عليها فيما لو بقيت في ظلّ المُؤثّرات نفسها[1].

ج ـ الحداثة ـ مقاربة سياسيَّة ـ

بديهيٌّ القول إنَّ علاقة الدَّولة بالفرد وما تقدّمه له، والعلاقة العكسية أيضاً، تمثّل انعكاساً لواقع الممارسة في الحياة السياسية، ومدى تشكّل الممارسات في العلاقة المُتبادلة وفق طبيعة المتطلّبات المُوافِقة لبناء الدَّولة الحديثة، والتي تقوم على إيجاد العلاقة المُباشرة ما بين الفرد ومؤسسات الدولة. فالدَّولة تسعى إلى حماية الفرد اجتماعياً وسياسياً وذلك من الآخر أولاً ومن نفسها ثانياً، من خلال اعتماد القوانين لمعالجة القضايا وإدارة المهامّ والوظائف.

من هنا يُصبح الفرد عنصراً أساسيّاً في الدَّولة التي تكون مهمّتها الذود عن مصالحه وحمايته، والعمل على أن يعيش حياة حرة وكريمة، فتصبح الحرية أساساً للعمل السياسي، بل وعنصراً في كلّ الممارسات والأقوال والأفعال والخُطَب.

وفي هذا المقام تأتي الحداثة لتناديَ بالحقّ الفردي في التزام الفرد بالقوانين الاجتماعيَّة العامَّة، التي تُنظِّم الحياة وتضمن المصلحة العامَّة. وذلك، برأي «التريكي»، يعني أنه على السلطة السياسيَّة حفظ كرامة الإنسان سواء كان في أعلى هرم السلطة أو في أسفله، وأن يكون له

(1) «التريكي، فتحي» و «التريكي، رشيدة»: «فلسفة الحداثة»، ص: 11.

الحقُّ في التصريح علناً، وبدون رموز أو واسطات، بآرائه وفلسفته ودينه واعتقاده، كما أن له الحق في اختيار طريقة العيش، وحرية التنقل، والالتقاء مع محيطه لأيّ أغراض تعود بالمنفعة لديه[1].

ولكن المشكلة هنا تكمُن في استفادة الدَّولة من عناصر الحداثة في تطوير أجهزتها وقواها على حساب حقوق الشعب ومتطلّباته. إذ إنَّ حداثة الدولة، عند «التريكي»، أفرزت في المجتمعات الخاضعة للهيمنة نظماً إقليمية دكتاتورية في ممارستها اليومية للسُّلطة مرتبطة اقتصاديّاً وسياسيّاً وثقافيّاً بالقوى الاستعمارية السابقة، ومُرتكزة على أجهزة قمعية (إدارة، شرطة، جيش) للتعامل بواسطتها مع الشعب، لتنتج، بموازاة ذلك، خطاباً يُبرّر ممارساتها، فبدل أن يستفيد المجتمع مع الطبقة الحاكمة بممارسة الحداثة على أساس حقوق متبادَلة ومُحقَّة، باتت لدى الدَّولة أداة قمع وهيمنة وتسلّط[2].

وفي ضوء ذلك، يورد «هانتنغتون» في هذا السياق جملة من العناصر التي تُسهِم في إيجاد مناخ من الحداثة السياسية[3]، ترتبط بمختلف أوجه الحركة العصريَّة التي قد تشهدها البلاد على مستويات عدّة (ثقافية، تربوية، اقتصادية، . . .). وهذه العناصر هي:

- عقلنة السلطة: أي استبدال السلطات السياسيَّة التقليدية بسلطة عصرية يكون المواطن فيها هو الذي ينتج ويصنع الحكم، فيكون الناس عندها هم المرجعية الأساس وهم المقرّرون عن السلطة[4].

- التمييز بين الوظائف السياسيَّة وتطوير بُناها: أي بمعنى آخر الفصل بين

---

(1) التريكي، فتحي» و «التريكي، رشيدة»: «فلسفة الحداثة»، ص: 63.

(2) المصدر نفسه، ص: 66.

(3) «هانتنغتون، صموئيل»: «النظام السياسي لمجتمعات متغيرة»، ص: 47.

(4) المصدر نفسه.

السلطات، وهذا ما يفتح المجال أمام الكفاءات الخاصَّة في الإدارة بمعزل عن المجال السياسي[1].

- المشاركة الجماهيرية الكثيفة والمُتزايدة في السياسة: فيصبح المواطن معنياً بشكل مباشر بشؤون الحكم[2].

والواضح أنّ هذه العوامل مجتمعة تُساعد على توفير مناخات الإرادة العامَّة المُتعلِّقة بالمواطن، من خلال تمكينه من مباشرة العمل السياسي، وأخذ دوره الطبيعي في تحديد مسار البلاد وآليّات الحكم فيها.

* * *

خلاصة

نستنتج من سياق هذا البحث أنّ تناول مصطلحَي التجديد والحداثة يبني قاعدة مشتركة يمكن من خلالها فهم كيف انطلق عبرها الإيرانيون لوضع دستورهم، مع كونه يتقاطع في فصوله وبنوده مع كثير من ضوابط العلاقة مع الماضي من جهة، والسعي من جهة ثانية إلى تجديده مع الحفاظ على أصالة الهوية والانتماء، مستفيدين في ذلك من الأدوات المعرفيّة المساعدة على صياغة المنطق الديني الخاص لمواكبة حركة الحياة، والبدائل المُتطوِّرة والتكنولوجية للنهوض بالمجتمع، من دون الفصل مع السياق التاريخي الحضاري بما يراكمه من صيرورات المركَّب الخاص.

تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الحركة المرصودة في الدُّستور، سواء على صعيد التجديد أم على صعيد الحداثة تتجلّى في الممارسة السياسيَّة

(1) «هانتنغتون، صموئيل»: «النظام السياسي لمجتمعات متغيرة»، ص: 48.
(2) المصدر نفسه، ص: 50.

الاجتماعيَّة عبر ما نصَّ عليه ـ الدُّستور ـ على مستوى المجتمع والأفراد من جهة مستوى وعلى آليّات العلاقة مع السلطة، وما يمكن أن توفّره هي بدورها لبناء أواصر الثقة لدى العامَّة، من جهة ثانية. ولا شكّ في أنّ هذا يترك بداخله إمكانيَّة مواكبة التطوُّر الزمني في ظل التَّمسُّك بالموروث العقيدي، والشعور بنيل الحقوق المرجوَّة إزاء ما توفّره أو تنصّ عليه السياسات العالميّة الحديثة في أكثر من دولة ـ سواءً كانت تلك الدَّولة ملتزمة بما تقدّمه أم تدّعي فقط الالتزام الظاهري ـ والتي تتقاطع مع الدَّولة الحداثوية.

يبقى أن نذكِّر بأن ما سيتمُّ تقديمه في الأبواب والفصول اللّاحقة يرصد البناء الأيديولوجي للمجتمع الإيراني، والتركيبة السياسيَّة ما قبل وضع الدُّستور، وإلى أيِّ حدّ تمكنت من ترجمة تطلّعات الشعب في ظلّ التَّمسُّك بالنص المقدّس من جهة، والسعي إلى مواكبة التطوُّر والإبداع والنهضة والتقدُّم، بغية توفير الإمكانات المساعدة على بناء المجتمع المتقاطع مع الحداثة، من جهة أخرى.

الباب الثاني

إيران من المَلَكية
إلى الجمهوريَّة الإسلاميَّة ووضع الدُّستور

الفصل الأول: إيران المجتمع والدين والسياسة
قراءة في التركيبة والتحوُّلات (ما قبل الثورة)

الفصل الثاني: نجاح الثَّورة الإسلاميَّة في إيران
وإقرار دستور للبلاد

الفصل الثالث: قراءة في أبعاد بعض موادِّ الدُّستور

تمهيـــد

بعدما تناول الباب الأوَّل التحديد المباشر لمفهوم الدُّستور وآليات تشكله ومقاربته لتحديد العلاقة بين السلطة والشعب، وتحديد مفهومَيِ التجديد والحداثة تمهيداً للربط مع الواقع الذي يتلاقى فيه الدُّستور في إيران مع بنية الحركة المتَّجهة نحو التطوُّر والتقدُّم مع الحفاظ على الأصل المُقدَّس، بعد كل هذا، يأتي الباب الثاني بفصوله الثلاثة، ليُسلّط الضوء على زاوية المُقاربة المُباشرة للواقع القائم في إيران، ليس في إطار التّماسِّ مع الدُّستور الحالي فحسب، بل أيضاً من خلال قراءة طبيعة المركّب الإيراني التاريخي والاجتماعي والسياسي، وما أفرزه من تبدُّلات وتحوّلات، كان أحد نتاجاتها بشكل واضح وجليّ نجاح الثَّورة الإسلاميَّة في العام 1979، ووضع الدُّستور الذي هو هنا موضع الدراسة.

لا يخفى على باحث أو متتبّع أو ناقد، أنّ القراءة الموضوعيّة لأيّ واقع قائم لا يمكن فصلها عن المُراكمات التاريخيّة والمخزونات المعرفية والتي تُسهِم بشكل أو بآخر في رسم المحدِّدات النظريَّة والعمليّة، وتساعد في فهم حركة الساحة وتجاذُباتها وسبل التعاطي معها وفق الفهم الواقعي والشمولي المحيط بها.

لذا فإنّ هذا الباب، وانطلاقاً مما مضى، سيتناول المركَّب المجتمعي والديني والسياسي لإيران، قبيل الغوص في عرض الوقائع المواكبة لنجاح الثَّورة الإسلاميَّة وتشكيل الدُّستور، والذي ستتمحور حوله باقي فصول البحث من حيث القراءة والتحليل، خاصة مع المُقاربة للواقع الموجود في إيران اليوم، انطلاقاً ممّا يُوفّره من ضمانات تحفظ العلاقة ما بين الدَّولة والشعب.

وعليه، يتناول الفصل الأول من هذا الباب قراءة تاريخية لطبيعة المجتمع الإيراني بتركيبته التعدّدية، الاثنيّة والدينية، مروراً بالتحوّلات البارزة على مدى القرون السالفة، والتي أفضت إلى بلورة صورة الواقع السياسي الذي كان قائماً في إيران حتى ما قبل نجاح الثَّورة الإسلاميَّة عام 1979، وذلك من خلال العناوين التالية:

1 ـ المجتمع والدين في تاريخ إيران.

2 ـ ثورة الدُّستور عام 1906، وبروز دور الزعامات الدينية.

3 ـ الواقع السياسي في إيران عشية الثورة، وحضور قوى التغيير.

أما الفصل الثاني، فسيعالج المُتغيّرات ذات الصّلة المُباشرة بنجاح الثَّورة الإسلاميَّة، والظروف التي ساعدت قائدها «الإمام الخمينيّ» لتحقيق ذلك، وكيف تشكّلت أولى الحكومات الإسلاميَّة حينها، وما أفرزته على الساحة من تيّارات تباينت آراؤها حول طبيعة الحكم المطلوب في إيران، والآليّات المرافقة لوضع الدُّستور، والأساليب التي اعتُمدت حينها بالإضافة إلى التعديل الذي جرى في العام 1989. ويمكن تناول ذلك من خلال:

1 ـ «الإمام الخمينيّ» يقود إيران إلى الثورة.

2 ـ تشكيل الحكومة الإسلاميّة.

3 ـ المشهد السوسيولوجي للتيّارات السياسيَّة قُبَيل تشكيل الدستور.

4 ـ وضع دُستور للبلاد عام 1979، وتعديله عام 1989.

ثم ندخل إلى الفصل الثالث، والذي سيُخصّص لقراءة أبعاد بعض موادّ الدُّستور، وبحيث يُمكن من خلالها الربط بالجانب الأهمّ في الدراسة في ما خصَّ موقعيّة الدُّستور من خلال الارتباط بالأصالة الإسلاميَّة من جهة، ومواكبته لمتطلّبات الحداثة إزاء التسارع الهائل لتطوّر مُختلف العلوم العصريَّة من جهة أخرى، من هنا سيتناول هذا الفصل النقاط التالية:

1 ـ معالم عامة في الدستور.

2 ـ السلطات في الدستور.

3 ـ الحقوق والحريّات في الدستور.

4 ـ دور الشعب في الدستور.

هذا بشكل عامّ ما سيتمُّ التطرُّق إليه في الباب الثاني من البحث على أمل أن يُسهم في ربط المقدِّمات الأولى بالغاية المرجوّة منه، وإمكانية تحليل واستنتاج المُعطيات وفق ما تمَّ لحْظُه في الموضوع من مُختلف الجوانب.

الفصل الأول

إيران المجتمع والدين والسياسة

قراءة في التركيبة والتحوُّلات ـ ما قبل الثورة ـ

1 ـ المجتمع والدّين في تاريخ إيران

باديءَ ذي بدء، لا بدّ من فهم طبيعة التركيبة المُجتمعية في إيران، ومن أجل ذلك يجب العودة إلى العصور التاريخيّة السابقة والتي أسهمت في تشكيل ذلك المجتمع من اثنيَّاته المختلفة، ليس فقط على صعيد التنوُّع العِرقي بل أيضاً على صعيد التنوع الديني والمذهبي، وإن كانت الغالبية العظمى من الإيرانيين اليوم تَدين بالإسلام.

أ ـ التاريخ

ما يذكره المؤرِّخون عن تاريخ إيران القديم هو أنَّ إمبراطوريات عدة تعاقبت عليها. فبعد موت «الإسكندر المقدوني» (الذي استولى على إيران بين عامي 336 و330 قبل الميلاد)، وخلاف المقدونيين حول الاستيلاء على سلطته، استطاع «سلوقس الأول» إخضاع القسم الشرقي من إمبراطورية «الإسكندر» لحكمه فنشأ حكم السلوقيين، إلى أنْ قام بعض البدو الإيرانيين بانتزاع مقاطعة «بارثنا» من السلوقيين ليُنشئوا «المملكة البارثنية»[1].

(1) «إيران اليوم»: «كتاب صادر عن معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي»، ط 1، طهران، 1991، ص: 51.

ولقد أُطلق على تلك المرحلة تسمية «المرحلة شبه الإغريقيّة»، والتي امتدّت من عام 171 قبل الميلاد وحتى العام 10 بعد الميلاد، مع الإشارة إلى أنّ حكم البارثنيين امتد حتى العام 224 بعد الميلاد تاريخ سقوط الإمبراطورية البارثنية[1].

بعد ذلك انتقل عرش إيران إلى الساسانيين، وهم من أصل فارسي، وأطلقوا لقب «شاهنشاه إيران» ـ أيْ ملك ملوك إيران ـ والذي استمر استخدامه حتى القرن الماضي[2].

في هذا السياق، يشير «دونالد ولبر» في كتابه «إيران ـ ماضيها وحاضرها»، إلى أنّ الإمبراطورية الساسانية بقيت حتى عام 637 ميلادية، حيث سقطت على يد المسلمين العرب، وكان ذلك إيذاناً بدخول الإسلام إلى تلك البلاد، ليحدث معه ثورة اجتماعية ودينية على أساس ما يحمله الدِّين من دعوات إلى حسن المعاملة. ليأتي من بعد ذلك حكم الصفاريين بقيادة «يعقوب بن الليث الصفاري»، ولكن لفترة قصيرة امتدت بين عامي 867 و892 ميلادية[3].

بعد هذه المرحلة بدأ العهد الساماني والذي برز فيه الاهتمام باللغة الفارسيّة كلغة أدبية، وبرزت خلال تلك الفترة أيضاً سيطرة البويهيين على بعض مناطق إيران، وذلك حتى العام 1055 ميلادية، تاريخ فتح الخليفة العباسي بلاد فارس ليمنحها إلى «طغرل بيك» ـ أحد زعماء قبائل الأتراك ـ الذي أسَّس دولة السلاجقة ليبدأ حينها العهد السلجوقي[4].

---

(1) «إيران اليوم»: «كتاب صادر عن معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي»، ط1، طهران، 1991، ص: 51.
(2) المصدر نفسه.
(3) «ولبر، دونالد»: «إيران ـ ماضيها وحاضرها»، (ترجمة: «عبد النعيم محمد حسنين»، ط 2، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1985، ص: 52.
(4) المصدر نفسه، ص: 59.

وفي العام 1221 ميلادية قاد «جانكيز خان» الجيش المغولي في معركة السيطرة على أراضي إيران، فتسنّى له ذلك، وبدأ العصر المغولي لتلك البلاد، والذي استمر حتى العام 1370 ميلادية، حيث تمكنَّ «تيمور لنك» من إحكام سيطرته على البلاد معلناً بداية العصر التيموري فيها[1].

ومرَّت 140 سنة على هذا الحكم، وصولاً إلى العام 1510 ميلادية حيث استطاع «الشاه إسماعيل» إدخال إيران في العصر الصفوي، فأعاد بناء الدَّولة على أساس الروح القوميّة، وبرزت النزعة نحو التشيّع بعد إقراره بأنه المذهب الرسمي للبلاد. واستمر حكم الصفويين حتى العام 1736 ميلادية، لتتأسس على أنقاضه الدَّولة الأفشارية بقيادة «نادر قلي» وهو رجل من قبائل الأفشار[2].

بيدَ أنّ النزاعات التي عاشتها إيران في العام 1779 ميلادية أدّت إلى سيطرة «كريم خان» رئيس قبيلة الزند (وهي قبيلة متنقلة في بلاد فارس) على «أصفهان» و«شيراز» وأغلب الجزء الجنوبي من إيران، فيما استولى القاجاريون بقيادة «آقا محمد خان» على طهران وشمال البلاد، لتنقسم إيران حينها بين الزنديين والقاجاريين[3].

وفي العام 1797، استولى القاجاريون على الأجزاء التي كان يشغلها الزنديون، ليعلنوا سيطرتهم على جميع أراضي إيران إضافة إلى مقاطعات أخرى خارج البلاد.

وقد استمر العهد القاجاري حتى العام 1925 ميلادية، وتميّزت فترة حكمهم بالاتصال المباشر بالدول الأوروبية، وتوقيع المعاهدات والتحالفات مع فرنسا (العام 1807 ميلادية)، ومن ثم مع بريطانيا العظمى (العام 1814 ميلادية). وكان الطابع الغالب على هذه المعاهدات هو

---

(1) «ولبر، دونالد»: «إيران ـ ماضيها وحاضرها»، (ترجمة: «عبد النعيم محمد حسنين»، ط 2، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1985، ص: 76.
(2) المصدر نفسه، ص: 95.
(3) المصدر نفسه، ص: 96.

الاتفاقات العسكرية. فقد عقدت فرنسا معاهدتين مع إيران، الأولى مَدّتها من خلالها بالأسلحة، واستقبلت بعثات عسكرية إيرانية لتدريبها في مواجهة روسيا، وذلك مقابل أن تفتح إيران طريق البر باتجاه الهند لصالح الغزو الفرنسي، أما الثانية فكانت فقط معاهدة دفاعية.

وقد خاضت إيران في تلك الفترة حربين ضد روسيا بسبب النزاع على جورجيا، الأولى في العام 1813 ميلادية، انتهت باتفاقية رعاها «نابليون بونابرت»، وقضت باعترافها لروسيا بامتلاك جورجيا، أما الحرب الثانية فكانت في العام 1826 ميلادية، انتهت بمعاهدة «تركمان جاي» التي نصت على امتيازات لروسيا وإعطائها حقوقاً اقتصادية وجمركيّة ورقابة حربية على بحر قزوين[1].

ويمكن القول إنّه منذ ذلك الوقت وحتى بدايات القرن العشرين، بقيت إيران عُرضَة لتضارب المصالح المُتعارضة لروسيا وبريطانيا العظمى. وعلى أثر أحداث وقعت عام 1856 ميلادية تحرّك الجيش الإيراني باتجاه أفغانستان ودخلها، لكنّه عاد وانسحب منها بعد تحرُّك الجيش الإنكليزي ضده. وحينها وُقّعت بين البلدين معاهدة باريس التي منحت امتيازات أجنبية وحقوقاً خاصة لبريطانيا العظمى، فأضحت إيران رهينة التنافس الروسي البريطاني والذي تَمثَّل في التدخل الاقتصادي وبعض التدخل السياسي، إلى أن بدأت الظروف تتهيأ في إيران نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع ظهور الحركة الدستورية[*].

وتوالت الأحداث التاريخيّة حتى العام 1921 ميلادية، حيث قام «رضا خان» (وهو ضابط في الفرقة القوزاقية التي تُعتَبر الفرقة الحربيّة

(1) «ولبر، دونالد»: «إيران ـ ماضيها وحاضرها»، (ترجمة: «عبد النعيم محمد حسنين»، ط 2، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1985، ص: 98.

(*) سيتم تفصيل الحديث عن الثورة الدستورية لاحقاً ودورها في إعادة صياغة الحياة السياسية في إيران.

للدولة القاجارية)، بانقلاب عسكري تولّى على أثره الحكم مدة عشرين سنة إلى حين غزو الروس والإنكليز للبلاد عام 1941، حينها تنازل عن العرش ليخلفه في الحكم ابنه «محمد رضا بهلوي»، والذي بدوره حكم إيران بسياسة القمع والاعتقالات مما ولّد حقد الشعب عليه، إلى أن سقط حكمه في العام 1979 ميلادية بنجاح الثَّورة الإسلاميَّة بقيادة «الإمام الخميني»[1].

ب ـ اللُّغة والعرق

يتميز المجتمع الإيراني بتعدّد لغاته وأعراقه وثقافاته، ورغم أن اللغة الفارسيّة هي الأكثر انتشاراً، إلّا أن هناك عدداً من اللغات المحليّة التي يتكلم بها الناس، كلٌّ في منطقته، مثل التركية، الكردية، اللُّرية، العربية، الكيلانيّة، اليلكيّة، المازندرانيّة، العبريّة، والبلوجيّة (أو البلوشيّة)، مع الإشارة أيضاً إلى أن الخطّين اللذين يُروّج لهما هما الفارسي والعربي[2].

وبحسب الإحصاءات الرسميَّة في إيران، فإنّ 45% من المواطنين يتكلّمون الفارسية، و20% يتكلّمون التركية لقربها من الفارسية، في حين تتوزّع النسب الباقية على متكلّمي اللغات الأخرى، وتتراوح نسبهم ما بين 3 و10 %[3].

أما على صعيد التوزُّع العرقي، فإنّ سكان إيران يُمثّلون مجموع الطوائف التي هاجرت إلى تلك البلاد، وبقايا الغزوات المتلاحقة. وتجدر الإشارة إلى أن التجانس والتماسك والترابط بين المواطنين، كلُّها

---

(1) «إيران اليوم»، ص: 53.

(2) «نظرة على الجمهورية الإسلامية الإيرانية»: كتاب صادر عن وزارة الخارجية الإيرانيّة، طهران، لا طبعة، لا دار نشر، لا سنة، ص: 56

(3) «ولبر، دونالد»: «إيران ـ ماضيها وحاضرها»، ص: 211.

قائمة على أساس وحدة الانتماء إلى الوطن والدين (98% من الإيرانيين هم مسلمون)[1].

وبالعودة إلى التاريخ، نذكر أنّ الشعب الإيراني يتحدَّر من جماعة الآريين القدماء الذين جاؤوا إلى إيران سنة 2000 قبل الميلاد، وقبلهم كان يسكن تلك البلاد شعوب قليلة العدد وتُعرف باسم القوقازيين، وقد تزاوجوا مع الآريين. ومن ثم أتت القبائل العربيّة في القرن السابع بعد الميلاد، واستقرّت في شمال شرق البلاد، ثم القبائل الأخرى كالتركية والكردية، وغيرها والتي بدأت تتوافد إلى البلاد منذ القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر[2].

وعليه، فإنّ إيران اليوم تضمّ الأعراق التالية:

الأكراد وهم من البدو الأشدّاء الذين يقطنون الجبال الغربية، ولغتهم هي الكردية والتي لم يطرأ عليها الكثير من التطوُّر في القرون السالفة.

ـ جماعات «اللُّر» والتي تعيش في مجتمعات شبه بدوية، ويُعتقد بأنها من أصل فارسي.

ـ القبائل البختيارية والتي كانت تُعرف حتى القرن الخامس عشر باسم «اللُّر العظام»، وتعيش في جبال زاغروس إلى الغرب من أصفهان (غرب البلاد). وكلتا الجماعتين (اللُّرية والبختيارية) تتكلَّمان اللغة اللُّرية وهي متفرّعة من الفارسية.

ـ البلوج وهم من المزارعين شبه الرُّحَّل، وقد اشتهروا بالفروسية، ويقطنون منطقة بلوجستان على التخوم الباكستانية في الشرق.

ـ أما العرب فيسكنون عموماً في جزر الخليج العربي (الفارسي)، وفي خوزستان الواقعة في الجنوب الغربي من البلاد.

---

(1) «ولبر، دونالد»: «إيران ـ ماضيها وحاضرها»، ص: 212.

(2) المصدر نفسه، ص: 211.

ـ الأرمن هم من أصول مختلفة، وقد حافظوا على لغتهم الخاصَّة (الهنديّة الأوروبيّة)، وهم يتمركزون في طهران وأصفهان (في الوسط)، وفي آذربيجان (في الشمال)، وأغلبهم يعمل في التجارة، هذا بالإضافة إلى قبائل «الدارويد» الأرمنية والتي تعيش في منطقة «سيستان» على الحدود الشرقيّة.

وعلى الرغم من كثرة عدد الذين يتحدّثون التركيّة (خُمس السُّكان)، إلّا أن العِرق التركي قليل عِدده بالنسبة إلى الأعراق الأخرى، وهؤلاء هم القبائل القشقائية في منطقة شيراز، إلى الشرق من الخليج العربي، وقبائل التركمان الذين يقطنون في الشمال الشرقي من إيران.

ـ أما اليهود والآشوريون، فيؤلّفون نسبة ضئيلة من السكان، واليهود كالأرمن بقوا محافظين على أصولهم العرقية ولغتهم ودينهم، وتمركزوا في المدن الكبيرة، بينما تمركز الآشوريون في الشمال الغربي (آذربيجان وتبريز)[1].

بالمحصّلة العامَّة لمجموع الشعب الإيراني، نجد أنّه مُوزَّع على الشَّكل التالي: 60% من الجنس الفارسي، 25% من الجنس التركي، 5% من الأكراد، 4% من العرب، 6% من الأقلّيات العرقية المتفرّقة[2].

ج ـ الدين

وإذا أردنا التطرُّق إلى الديانات الموجودة في إيران، نجد منها ما يعود إلى ما قبل الميلاد؛ إذ كانت تسود تلك البلاد الديانة «الزرادشتيّة» والتي تعود نسبتها إلى «زرادشت»، وكان كاهناً في الديانة الآرية، لكنه قطع صلته بها وأعلن رسالته المؤلّفة من مجموعة متناثرة ـ لم تُدوَّن

(1) «إيران اليوم»: ص: 38 ـ 40.

(2) «عواد، رياض سليمان»: «إيران الماضي والحاضر والمستقبل»، لا طبعة، بيروت، منشورات مركز الرضا، لا سنة، ص: 90.

لقرون عديدة ـ من التراتيل والقوانين والطقوس من مُختلف التواريخ، وادّعى أنه مُرسل من إله اسمه «أهورمزدا» كان يقول بالصراع الأبدي بين الخير والشر، وبين الحقّ والباطل، وكان يدعو إلى الأفكار الخيِّرة والكلمات الطيّبة والأعمال الصالحة(1).

ومع ظهور الإسلام ودخوله إلى إيران في القرن السابع الميلادي، لعب دوراً أساسيّاً في بناء وصياغة حضارة قائمة على مزيج من الفن والفكر المُستقى من التراث السابق، إذ يظهر في أدبيات الفكر الإيراني رونق إسلامي ينفرد عن غيره في كونه يدمج ما بين الحضارة العربيّة الإسلاميَّة والحضارة الفارسيّة(2).

ومن المعلوم أن رسول الإسلام «محمداً»(ص) عندما بلّغ رسالته، أسَّس لقواعد الحياة الاجتماعيَّة في المدينة المنوّرة على ضوء تعاليم القرآن، وقاد الأُمّة إلى سبيل الصواب راسماً للإنسانية طريق السعادة، وحين توفّاه الله، برزت من بعده رؤيتان للحكم:

ـ الأولى: وهي رؤية الشيعة والتي تعتقد من خلال الاستناد إلى النصوص والمُقتضيات الاجتماعيَّة، بأن القيادة الإسلاميَّة يجب أن تعتمد أسلوب استمرار القيادة المعصومة بعد النبيّ(ص)، والمُتمثِّلة بأهل بيته(ع)، وهم الأئمة المنصوبون من قِبَله على خلافته.

ـ الثانية: وهي رؤية السُّنّة حيث اعتبروا أنّ أمر خلافة الرسول(ص) مُوكَل إلى الأُمّة أو إلى أهل الحلّ والعقد ليقوموا بانتخاب القائد وتعيين أسلوب الحكم المفضل.

ومن المفيد القول هنا إنه، منذ دخول الإسلام إليها ارتبطت إيران

(1) «إيران اليوم»: ص: 87.
(2) المصدر نفسه، ص: 90.

بحركة التشيّع حتى بات جزءاً من الهويّة الوطنيّة، ولربما يعود ذلك إلى تلاقي أهل تلك البلاد مع أصحاب الأئمة(ع) (خلفاء الرسول(ص) من أهل بيته)، بالإضافة إلى احتضان أرض إيران قبر أحد الأئمة وهو الإمام الثامن «علي بن موسى الرضا»(ع). وقد ساعد ذلك في خلق نوع من التعظيم والتقديس لمجمل الحركة الدينيّة والعلمائية المُرتبطة بهؤلاء الأئمة، والتي كان لها الدور الفاعل في نجاح الثَّورة فيما بعد.

في هذا المقام، يرى المؤرِّخون أنّ اعتناق الإيرانيين للمذهب الشيعي لم يأت دفعة واحدة، بل تزامن مع سلسلة أحداث أفضت إلى اعتناق السواد الأعظم منهم لهذا المذهب. إذ يشير «العلّامة الطباطبائي»(*) في كتابه «الشيعة في الإسلام» إلى أن حركة التشيّع في العالم الإسلامي عموماً أخذت تنمو وتتقلّص تبعاً للظروف التي كانت سائدة حينها، وللمتغيّرات التي عصفت بالبلاد الإسلامية. وفيما خصّ بلاد إيران فقد برزت حركات متتالية أسهمت تباعاً بانتشار المذهب في البلاد، منها دعوة «أبي مسلم المروزي» في بلاد خراسان في القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، والتي جاءت كردّة فعل على الظلم والجور الذي مُورِس من قبل بني أميّة على أهل تلك البلاد[1].

وفي القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، برز حدثان أسهما في تنامي حركة التشيّع داخل إيران:

ـ الأول: حركة الترجمة للكتب الفلسفيّة والعلميّة من اليونانية

(*) «العلّامة الطباطبائي»: «محمد حسين بن السيد محمد بن الميرزا علي أصغر شيخ الإسلام الطباطبائي القاضي» (1892 ـ 1981)، من كبار العلماء والفلاسفة الشيعة المعاصرين، اشتهر بعلمه ونبوغه، وقد ألّف أكبر موسوعة في تفسير القرآن عُرفت بـ«تفسير الميزان».

(1) «الطباطبائي، محمد حسين»: «الشيعة في الإسلام»، ط 1، بيروت، مركز باء للدراسات، 1999، ص: 50.

والسريانية إلى العربية، في ظل اهتمام «المأمون» ـ الخليفة العباسي حينها ـ بها، ففُتح المجال لعلماء المذاهب ـ خاصة الشيعة منهم ـ للاستفادة من العلوم العقليّة لنشر مذاهبهم[1].

ـ الثاني: منح «المأمون» ولاية العهد للإمام الثامن من أئمة المذهب الشيعي، وبهذا أصبح الشيعة بمنأى عن التعرّض للخطر والملاحقة، فعمل علماؤهم على نشر المذهب[2] (مع الإشارة إلى أن الإمام الثامن كان من سكان بلاد فارس ـ أرض طوس ـ وله أتباع ومحبّون).

ومع حلول القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، برز موقع ملوك «آل بويه» (البويهيون) الشيعة، في حين كانت الخلافة العباسية تعاني من حالات ضعف، وقد ساعدت تلك الظروف في نشر المذهب الشيعي وتقويته.

وفي الفترة ما بين القرن الخامس الهجري والتاسع منه (الحادي عشر الميلادي حتى الخامس عشر منه)، انتشرت الدعوة الإسماعيلية في مُختلف أنحاء إيران، في وقت كان المغول يسيطرون على البلاد، فاعتنق أكثر من ملك مغولي مذهب التشيُّع، وساهموا في نشره[3]. وترسَّخ هذا المذهب على امتداد القرون اللاّحقة في البلاد ليصبح مع الثَّورة الإسلاميَّة المذهب الرسمي.

في هذا المجال ينقل «زهير مارديني» في كتابه «الثورة الإيرانيَّة بين الواقع والأسطورة» ما يورده «الدكتور عبد الحميد متولّي» في كتابه «مبادئ نظام الحكم في الإسلام»، أن أحد المستشرقين كان يقول إن الفرس نَظَروا إلى الخلافة والملك نظرة تختلف عن نظرة العرب، إذ إنّ

---

(1) «الطباطبائي، محمد حسين»: «الشيعة في الإسلام»، ط 1، بيروت، مركز باء للدراسات، 1999، ص: 52.

(2) المصدر نفسه، ص: 53.

(3) المصدر نفسه، ص: 54 ـ 55.

العقليّة العربيّة تَدين بحب الحرية، فيما أنّ العقليّة الفارسية تَدين بالطاعة للملوك، ولا تألف مبدأ انتخاب الخليفة. وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى المَلِك نظرة فيها بُعدٌ إلٰهيّ، وهذه النظرة ذاتها وجهوها إلى الإمام المعصوم في المذهب الشيعي، وقالوا إن طاعته من طاعة الله[1].

أما «الدكتور طلال المجذوب» فيذكر أنّ سبب اعتناق الإيرانيين للمذهب الشيعي يعود إلى القرن السادس عشر الميلادي، عندما استولى الصفويون على الحكم، وهم من أسرة تركيّة تعتنق المذهب الشيعي، حيث عملوا على نشره لضمان قاعدة دينيَّة شعبية تحول دون سيطرة العثمانيين على إيران[2].

ويتوزّع الشيعة اليوم في مُختلف أنحاء البلاد، ويشكّلون ما نسبته (91%) من إجمالي السكان، في حين تبلغ نسبة السنّة (7.8%)، وهم يقطنون محافظات كردستان وسيستان وبلوجستان. أما النسب المتبقيّة من السكان فتتوزّع ما بين المسيحيين (0.7%)، واليهود (0.3%)، والزرادشتيين (0.1%)، وأتباع أديان متفرّقة (0.1%)[3].

وما تجدر الإشارة إليه أن الدُّستور لحظَ موضوع الأقليّات الدينيّة من حيث الاعتراف بهم، وإفساح المجال لهم لممارسة شعائرهم الدينيّة، وبناء المحاكم والمؤسسات بمقتضى الأحوال الشخصية لكل ديانة، كما ويتمّ تمثيلهم في المجالس المنتخَبة عبر عدد من الممثلين (المادة 64 من الدستور)، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

---

(1) «ماrديني، زهير»: «الثورة الإيرانيَّة بين الواقع والأسطورة»، ط 1، بيروت، دار اقرأ، 1986، ص: 99.

(2) «مجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ط 1، بيروت، دار ابن رشد، 1980، ص: 405.

(3) «إيران اليوم»: ص: 91.

2 ـ ثورة الدُّستور عام 1906 وبروز دور الزعامات الدينيّة

تُعتبر ثورة الدُّستور عام 1906 من المحطات الأساسيَّة والبارزة في التاريخ السياسي الإيراني، والتي تركت بصَماتها جليّة على مجمل الحياة السياسيَّة، لما شكّلته من أرضيَّة مساعِدة على الانتقال إلى طور الحداثة لاحقاً. وقد كان للزَّعامات الدينيّة والنُّخب المثقفة دور هامّ على هذا الصعيد.

ولكن كيف يُمكن قراءة الواقع والمؤثّرات المحيطة آنذاك؟ وكيف أدَّت الزعامات والنُّخَب دورها؟ وما أفضت إليه هذه الثورة؟

تساؤلات عديدة يُمكن الإجابة عنها من خلال السياق الآتي:

أ ـ الظروف المحيطة

لا بدّ من القول إنّ القرن التاسع عشر شهد تميُّزاً في العلاقات بين إيران والدول الأوروبية على الصعد السياسيَّة والدبلوماسية والاقتصاديَّة والثقافية، مما ساعد على ورود أفكار تحرريّة إلى البلد، ونشوء تيارات تطالب بإنشاء مجالس برلمانية تُمثِّل الشعب، ووضع دستور يُنظِّم علاقتهم بالحكام ويحفظ لهم حقوقهم. وكما مرّ سابقاً، فإنّ تلك المرحلة كانت تحت الحكم القاجاري الذي شرّع أبوابه لبناء قنوات اتصال مع الدول الأوروبية، وتوقيع اتفاقيات ومعاهدات معها. وقد أرسلت الحكومة الإيرانية منذ بداية القرن بعثات طلابية إلى بريطانيا للدراسة، وحين عاد هؤلاء إلى الوطن، راحوا يثنون على مبادئ الثَّورة الفرنسية والقوانين التي يصدرها مجلس العموم البريطاني، وصلاحيات البرلمان في بريطانيا، وكيفية انتخاب المجلس وممارسة الضغوط على الملك، هذا بالإضافة إلى مفاهيم حريّة التعبير والرأي. وقد أُسندت إليهم مهمة التدريس في المدارس العليا والكتابة في الصحافة، بالإضافة إلى تسليمهم مراكز في مواقع هامَّة (الجيش، الحكومة...)، ولكنهم سرعان ما اصطدموا بالسُّلطة الحاكمة، كما تشير إلى ذلك «الدكتورة آمال

السبكي» في كتابها حول «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906-1979)»[1]. إذ بدأت الأصوات ترتفع مُطالبة بإحداث تغييرات في النظام السياسي لإيران ليُقارب من خلالها النموذج الأوروبي. وقد برز في العقدين الأوّلين من القرن التاسع عشر «الميرزا صالح الشيرازي»، أحد الذين درسوا في بريطانيا، والذي يقول عنه «جعفر عبد الرازق» في كتابه «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، إنه تناول النظام الديمقراطي وحرية التعبير وحرية الانتخابات[2].

وفي ذلك الوقت كان على سدّة الحكم في إيران «الشاه ناصر الدين» والذي استمرّ حكمه منذ العام 1848 وحتى العام 1896، وقد استفاد من علاقاته مع الأوروبيين ليُدخل حضارتهم إلى بلاده، فأنشأ أوّل بنك وأصدر أوّل صحيفة[3].

وفي عام 1858 تشكّلت أوّل حكومة في إيران على الطريقة الحديثة، مُكوَّنة من ست وزارات، وحينها ألّف السياسي والدبلوماسي الإيراني «ملكم خان» كتابه «دفتر تنظيمات» حيث قدّم اقتراحاً بتأسيس حكومة قانونيَّة، وتوقف عند أهمية الفصل بين السلطات[4].

ومن المهم القول إنّ تلك الفترة شهدت صدور عدد من القوانين وإقرار عدد من الدساتير في أكثر من بلد أوروبي. ففي العام 1867 صدر في بريطانيا قانون حرّية التصويت في الانتخابات، وفي العام 1884 صدر قانون الرأي الإنساني للإنكليز، وفي العام 1870 صدر الدُّستور

---

(1) «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد250، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، تشرين الأول 1999، ص: 18.

(2) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 16.

(3) «مارديني، زهير»: «الثورة الإيرانيَّة بين الواقع والأسطورة»، ص: 82.

(4) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 16.

الإيطالي، كذلك تأسّست حكومات دستوريَّة في كلّ من الدانمارك عام 1864، والنمسا والمجر عام 1869، وألمانيا عام 1871، والجمهورية الفرنسيّة الثالثة عام 1875. هذا بالإضافة إلى ما شهدته بعض الدول العربية، إذ أسهمت حركة «مدحت باشا» في تدوين دستور عثماني في عهد «السلطان عبد الحميد الثاني» (لكنه بقي مُعلّقاً حتى العام 1908). وتُعدّ مصر من أكثر الدول العربيّة تقدّماً في موضوع تنظيم أدوات الحكم، وذلك بدءاً من دخول «نابليون بونابرت» إليها في العام 1798، إذ تمَّ تأسيس مجلس الشورى في العام 1829، ومجلس شورى النواب في العام 1860، ودُوِّن الدُّستور المصري في العام 1882[1].

يمكن القول إنّ هذا، بشكل عام، أوجد مناخاً مساعداً لإيران لتبنّي خيار الحياة الدستوريَّة آنذاك، ولكن العامل الأكثر تأثيراً كان وضع الدُّستور الروسي في العام 1905، مع ما يربط البلدين من علاقات تعاون، بالإضافة إلى الجوار الجغرافي. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ مائتي ألف عامل إيراني كانوا يعملون في روسيا، عاد الآلاف منهم في العام 1905 إلى الوطن حاملين أفكاراً إصلاحية وبوسترات ودعايات لمواجهة النّظام القاجاري الدكتاتوري. هذا بالإضافة إلى ترجمة وثائق ومؤلفات سياسية عدة آنذاك إلى اللغة الفارسية، ومناقشتها وتداولها داخل الدوائر السياسيَّة والفكرية والثقافية[2]، وكل ذلك في عهد «الشاه مظفر» الذي خلف «الشاه ناصر الدِّين» حتى العام 1906.

ب ـ دور الزعامات الدينيّة

لا بدّ من التذكير أولاً بأنَّ حركة المتنوّرين والمثقّفين لم تكن وحدها المؤثّرة في الساحة الفكريَّة والسياسيَّة الإيرانية، إذ إنّ الزعامات الدينيّة

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 17.
(2) المصدر نفسه، ص: 18.

الشيعية أعطت زخماً لتلك الأفكار لِمَا لهؤلاء العلماء من تأثير ونفوذ لدى الأتباع والمقلّدين(*)، وخاصة العُلماء الحاملين للأفكار الإصلاحيَّة لمواجهة حالة التخلف السياسي، والظلم الداخلي، والاستعمار الخارجي، وإطلاق إرادة الشاه أو السلطان في حكم البلاد.

ومن أبرز العُلماء في هذا المجال «السيد جمال الدِّين الأفغاني» (1838 ـ 1897)، الذي اعتُبر من زعماء الإصلاح الكبار في القرن التاسع عشر. فقد دعا إلى تأسيس الحكومات الإسلاميَّة وفق النُّظم الحديثة من خلال تدوين دستور، وتأسيس مجلس شورى منتخب من قبل الأمة. ويعود ذلك إلى اطّلاعه الواسع واحتكاكه بالحضارة الأوروبية، وفكره الثاقب في النهوض بالأمة الإسلاميَّة من حالة الركود والتخلّف، لذا نادى بالوحدة الإسلاميَّة ومحاربة دكتاتوريّة الجهل والحكام واللّاوعي عند المسلمين[1].

ومما لا شكّ فيه أنّ الأفغاني جال على البلدان الإسلاميَّة لطرح أفكاره، ولمناقشة الناس والمثقَّفين والعلماء والسياسيِّين ورجال الدولة، وكثيراً ما كان يحثّ الملوك على ضرورة احترام رأي الشعب، وأهمية تمثيله في مجلس تشريعي. وهو قدم إلى «الشاه ناصر الدِّين» مُسوّدة دستور يجعل من خلالها إيران دولة دستورية، إلَّا أن الشاه رفضها عندما وجد أن الأمر يحدّ من صلاحياته لمساواته مع العامل والفلاح، وكذلك نصح «الخديوي توفيق» في مصر بأهميَّة إصلاح الأوضاع السياسيَّة والقانونية، إلَّا أن الأخير شعر تجاهه بالخطر فطرده من البلاد[2].

(*) «التقليد»: هو عند الشيعة الإمامية العمل برأي ـ فتوى ـ العالم الفقيه في أحكام العبادات والمعاملات الفقهية.

(1) «مطهري، مرتضى»: «الحركات الإسلامية في القرن الأخير»، ط 1، بيروت، دار الهادي، 1982، ص: 28.

(2) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 61.

فضلاً عن ذلك نادى «جمال الدِّين الأفغاني» بضرورة تأسيس الأحزاب السياسيَّة لما لها من قدرة على تجميع الطاقات وبثّ الوعي الفكري والسياسي في أوساط الأمة.

إضافة إلى «الأفغاني» فقد برز «الشيخ هادي نجم أبادي»، وهو من العُلماء المجتهدين(*) الأوائل الذين تبنَّوا فكرة الدُّستور والبرلمان، وقد كان على صلة وثيقة بالطبقة المثقفة والناشطة في الساحة السياسيَّة في إيران. وكذلك برز «السيد محمد الطباطبائي» الذي كان من دعاة الدُّستور ورجال ثورة الدُّستور، وكان يرى أن إصلاح الأوضاع لا يتمُّ إلَّا عبر تأسيس مجلس تشريعي واتحاد الحكومة والشعب[1].

ج ـ أحداث الثورة

انطلاقاً من هذه الدعوات انتشرت الأفكار التحرُّرية الداعية إلى تأسيس دستور، وتشكيل مجلس شورى، وكثُر تداولها في الأوساط السياسيَّة والحَوزَوية والمثقفة، وكان من الطبيعي أن تجد طريقها إلى العراق حيث يقيم عشرات الآلاف من الإيرانيين، وقد تحمَّس بعض العُلماء لحركة الدُّستور، فجادوا بآرائهم المؤيّدة لسنّ الدُّستور وتأسيس مجلس شورى، وكتبوا البرقيات والرسائل الداعية إلى تأسيس مجلس لممثلي الشعب، وكذا أرسلوا كتاباً إلى «الشاه مظفر» وذلك في العام 1902.

ويوماً بعد يوم، أخذ حجم المطالبة بسنّ دُستور البلاد يتعاظم، فانضمّ إلى «السيد محمد الطباطبائي» كلٌّ من السيد «عبد الله البهبهاني» و«الشيخ فضل الله النوري»، وهما من كبار علماء الدين[2].

(*) «الاجتهاد»: مرتبة علمية يصل إليها طالب العلوم الدينية، يمكنه من خلالها استنباط الحكم الشرعي من المصادر الأساسية (القرآن والسنّة النبوية).

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 22.

(2) المصدر نفسه، ص: 23.

ولعلّ ما أثار الرأي العام في إيران أيضاً هي الامتيازات التي كانت تمنحها الحكومة للشركات الأجنبية. ففي العام 1905، وبسبب الحرب الروسية اليابانية، ارتفع سعر بعض السلع التموينية، فأمرت الحكومة التجار ببيعها بسعر محدّد، لكنهم رفضوا لما قد يسبّب لهم ذلك من خسائر جسيمة، الأمر الذي دفع حاكم طهران إلى معاقبة بعضهم مما أثار حفيظة العامَّة، فعطّل التجار السوق حينها، وكان ذلك بمثابة ساعة الصفر للثورة الدستورية[1].

في تلك المرحلة قرّر قادة الحركة التحصُّن جنوب طهران في مكان يُسمّى بـ «مرقد عبد العظيم»، وذلك ليلة الجمعة 13/ 11/ 1905، حيث كان معهم ألفا شخص، وبقوا لمدة شهر كامل. وقد طالب هؤلاء القادة بعزل حاكم طهران، والبلجيكي «جوزيف نوز» مدير الجمارك والمسؤول عن رفع الضرائب والرسوم الجمركية، فأرسل «الشاه مظفّر» وفوداً للتفاوض معهم وإنهاء الأزمة، فتمَّ الاتفاق بعد يومين على عزل حاكم طهران وتشكيل «مجلس العدلية لإجراء أحكام الشَّرع ورفاه الرعية». وأوكل «مظفّر» أمر المجلس إلى رئيس الوزراء «عين الدولة».

بيد أنّ هذا الاتفاق لم يجد طريقة إلى التنفيذ، لأن رئيس المجلس أخذ يماطل في الأمر علَّه بذلك يبرّد الشارع الإيراني. ولما صعَّد قادة الحركة احتجاجاتهم ضد رئيس الوزراء، صعّد الأخير بدوره الإجراءات القمعية وخاصة ضد الخطباء الذين أخذوا على عاتقهم تحريك الشارع. وقد أدَّت هذه الإجراءات إلى مقتل أحد طلاب الحوزة عند محاولة اعتقال «الشيخ محمد واعظ» ـ أبرز خطباء طهران ـ وعند نقل جثمان القتيل إلى الجامع الكبير بالمدينة اصطدم المشيِّعون بفرق «القوزاق»

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 122.

الذين أطلقوا النار عليهم فقتلوا 22 شخصاً عدا عشرات الجرحى، وتكرّرت هذه الحادثة بعد عدة أيام، فكانت النتيجة مزيداً من القتلى والجرحى.

وفي ظل هذا التوتّر في الأجواء اضطرَّ علماء الدِّين إلى مغادرة إيران إلى العراق، فارتحلوا أولاً إلى قم، يرافقهم ألفان من التُّجار والكَسَبة، فيما توجّه قسم آخر من المعترضين إلى السفارة البريطانية طلباً للحماية، وكون الحكومة لا يمكنها مواجهة المعتصمين داخل السفارة، اضطرّ الشاه للاستجابة إلى مطالب الجماهير والعلماء فوافق على إقرار الدُّستور (المشروطة)[*] في 15/ 8/ 1906. في ضوء ذلك عاد علماء الدِّين إلى طهران، وجرت انتخابات مجلس الشورى في 12/ 9/ 1906، وافتُتح المجلس بتاريخ 7/ 10/ 1906 بحضور «الشاه مظفر»، وأوّل أعمال المجلس كان تأليف لجنة لصياغة الدُّستور، وبالفعل تمَّ ذلك وأُعلن عنه بتاريخ 30/ 12/ 1906 وصادق عليه الشاه بعد ذلك بعدة أيام، ثم مات بعد المصادقة بعدة أيام أيضاً[1].

د ـ طبيعة دُستور 1906

يجدر التوضيح هنا أنّ الدُّستور الإيراني الذي أُقرّ آنذاك كان في كثير من نصوصه عبارة عن ترجمة حرفية للدُّستور البلجيكي الصادر عام 1830، والذي يقوم على أساس مبادئ الديمقراطيَّة السائدة في أوروبا

(*) تسمّى ثورة الدستور في الأدبيات الإيرانيَّة (مشروطيت)، أو ما اصطلح عليه المؤرخون (المشروطة)، وهو مصطلح مأخوذ من الشرط والشروط، أي أن الحاكم يحكم وفق شروط مدونة في الدستور وعليه التقيد والالتزام بهذه الشروط.

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 25. (نقلاً عن «السيف، توفيق»: «ضد الاستبداد ـ الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة»، ص: 62، وعن «الوردي، علي»: «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث»، ج3، ص: 112).

حينها[1]، مع إدخال تعديلات وتبديلات على بعض نصوصه ليُلائم المجتمع الإيراني، ويعبّر عن حاجات الشعب وتطلّعاته[2].

يتألف الدُّستور الإيراني من مائة وثمانٍ وخمسين مادَّة بعد التعديل، وقد برز جلياً أثر رجال الدِّين في موادّه، فالمادة الأولى نصَّت على أن دين الدَّولة الرسمي هو الإسلام وحسب المذهب الجعفري الاثني عشري، والمادة الثانية لا تجيز مرور أيِّ قانون من المجلس الوطني من دون موافقة لجنة من العُلماء (لا تقل عن خمسة)، حتى لا يصدر قانون يخالف الشريعة. وفي الدستور نصٌّ على أن رئيس الدَّولة يجب أن يكون مسلماً شيعياً، ونصٌّ آخر على حصر حقّ الوزارة بالمسلمين وحدهم[3].

أما فيما يتعلَّق بحقوق الأفراد والحفاظ على كراماتهم وممارسة الحريّات العامَّة، فقد تناولت المادتان 8 و9 المساواة التامة بين الإيرانيين أمام القانون، وحفظ حُرمة أعراضهم وأرواحهم وممتلكاتهم وأموالهم ومساكنهم، وتناولت المواد 18 و20 و21 السماح بالتعليم ونشر الكتب وتأسيس الجمعيات بشرط عدم مخالفتها للدين، وتناولت المادتان 23 و26 حرية المكاتبات البريدية والمخابرات البرقية وسرّيتها[4]. هذا بالإضافة إلى موادّ تتعلّق بتوزيع السلطات ورفض الحكم الفردي، وعمل المحاكم الشرعية والقضائية، وأخرى لها علاقة بالتُّجار والحرَفيّين، وحريّة التصرّف بالأموال وتحصيل الضرائب وغير ذلك.

---

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 45.

(2) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 217.

(3) المصدر نفسه، ص: 218.

(4) المصدر نفسه، ص: 219.

هـ ـ ماذا بعد ثورة الدُّستور؟

حريٌّ القول إنَّ ثورة الدُّستور أسفرت عن قيام حكم مَلَكي مقيّد بأحكام الدُّستور، وعن حياة نيابية، وحكم دستوري في أعقاب النشاط السياسي الواسع الذي تزعّمه بعض علماء الدِّين بالإضافة إلى نُخبة من المثقفين، وبتأييد مباشر وغير مباشر من دولة كبيرة هي بريطانيا (ظناً منها بأن ذلك يحدّ من النفوذ السياسي والاقتصادي الروسي في إيران).

وعلى الرغم من العقبات التي وُضعت أمام هذه الثَّورة من تعنّت للحُكَّام، وسعي لإجهاض التجربة، إلَّا أنها أسهمت في إيجاد جوٍّ إصلاحي ديمقراطي ساعد على إنشاء تيار تبنّى مفاهيم الثَّورة، واستطاع فرضها شيئاً فشيئاً على الحياة السياسيَّة الإيرانية، كما مهّد لظهور حركات ومفاهيم جديدة[1]، ساعدت فيما بعد على تبنيٍّ مجموعة من الخيارات، وأسّست لها من دون تدخّل مباشر من رجال السلطة وممثليها. .

وإذا كانت هذه هي الصورة الإجمالية العامَّة التي ساعدت على إيجادها ثورة الدُّستور، فمن المهم الإشارة إلى أن هذه الثورة ولّدت إفرازات أدَّت إلى تعطيل العمل بالدستور لاحقاً، ولكن قبل الحديث عنها لا بدَّ من التوقّف عن النتاجات العمليَّة التي قدمها الدُّستور، والتي دارت عناوينها ضمن التالي:

- **الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين**: بعد المُصادقة على الدُّستور ظهرت مشكلة تُعتبر بداية الصراع الذي شقّ الحركة الدستورية، فقد أعلن بعض زعماء التيار العلماني في المجلس (نواب آذربيجان ـ شمال غرب إيران ـ) ممانعتهم جعل الإسلام مرجعاً للدولة. وقد استفاد هذا التيار من الحرّيات الواسعة التي قدمها الدُّستور ووصلت

---

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيَعي»، ص: 29. (نقلاً عن «الأنصاري، سعد»: «الفقهاء حكام على الملوك ـ إيران» 1500/ 1979 ـ ص: 111).

إلى حّدٍّ شنّ حملات ضد الدِّين وعلمائه من خلال التسفيه والسخرية عبر الصحف، واعتبار أن أحكام الشريعة لا تتوافق ومتطلّبات الدَّولة العصريّة، وقد انعكس ذلك سلباً على الأوساط المتدينة وزعماء التيار الديني فطالبوا بوضع رقابة على الصحافة منعاً لإساءاتها[1].

- **الصراع بين الإسلاميين أنفسهم**: كذلك برز اتّجاهان لدى رجال الدين. اتجاه راديكالي لا يُؤمن بالعمل التدريجي في بلوغ الأهداف وتحقيق المكاسب، رافضاً الدُّستور كونه لا يُمثّل روح الشريعة والدين، فاتُّهِم بالعمالة للشاه (المعارض للدستور)، واتّجاه آخر يرى أنّ المرحلة تتطلّب العمل على التخلّص من الحكم الاستبدادي وتعسُّف الشاه وحاشيته بأي شكل ممكن، وتقوية مجلس الشورى تمهيداً لتحقيق العدالة وسنّ القوانين التي يريدها المجلس[2].

- **تقديم أطروحة المَلَكيّة الدستوريّة الإسلامية**: أكّد المرجع الديني «الشيخ محمد حسين النائيني» (1860 ـ 1936) أهميَّة صياغة المفاهيم والأفكار التي جاءت بها «المشروطة» في قالب شرعي يستمدُّ أُسُسه من الأصول والقواعد الشرعية الإسلاميَّة، فكان كتاب «تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة» أوّل كتاب في الفقه السياسي يُعالج مسائل الحكم والدولة بخلفية سياسيَّة وأرضية فقهية قوية ونظرة جديدة. فهو يؤسّس لقيام حكومة إسلامية شرعية تعتمد القانون أو الدُّستور أساساً لعملها، فيؤصّل لمبانيها كما يرى مشروعيّتها من خلال استدلالاته الفقهية، ويعتبر أن النّظام السياسي البرلماني الذي يعتمد على آراء الشعب هو أفضل نظام يُمكن تعقّله[3].

---

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 26.

(2) المصدر نفسه، ص: 45 ـ 46.

(3) «زنجاني، عباس علي»: «الفقه السياسي»، ط 3، طهران، لا دار نشر، 1995، ج 1، ص: 22.

ولا ريب في أنّ الخلافات والتباينات بين تيّارات الحركة الدستورية حول الدستور، جاءت في مصلحة «الشاه محمد علي» (نجل «الشاه مظفر» وقد خلفه بعد وفاته)، لذا عمل على استغلالها، وراح يتحيَّن الفرص لاستعادة صلاحياته التي شعر أنها كانت محدودة. وقد عمد في شباط من العام 1908 إلى تدبير محاولة اغتيال تستهدفه شخصياً وذلك كذريعة للإنتقام من أنصار الدستور. وبعد صراع مع المجلس النيابي دام حوالي أربعة أشهر أعلن في حزيران 1908 الأحكام العرفية، وهجم جنود «القوزاق» على المجلس فاعتقلوا نواباً ونفوا آخرين، ومارسوا التعذيب والإهانات بحقّ بعض علماء الدِّين النواب، بالإضافة إلى إعدام بعض كبار رجال المشروطة.

وكان من نتيجة ذلك أن فرَّ قسم من أنصار المشروطة من طهران، ولجأ قسم آخر إلى السفارة البريطانية، وبدأ قسم ثالث حركة دولية عبر التواصل مع مرجعية «النجف الأشرف»[*]، ومع الدَّولة العثمانية مستفيداً حينها من وضع الدُّستور العثماني.

وإزاء تصاعد موجة الاعتراض على الشاه والتي دامت حوالي العام، بدأت كلٌّ من روسيا وبريطانيا تستشعران الخطر تجاه مصالحهما في إيران، والخشية من إعلان علماء النجف الجهاد ضدهما لإخراجهما من إيران وطرد الشاه، ولكي تتفاديا ذلك طلبتا من الشاه إعادة العمل بالدستور في 22 نيسان 1909 مع إجراء إصلاحات جديدة[1].

ولكن، الذي حدث كان خلاف ذلك. فبدعم من الرُّوس والإنكليز،

(*) «النجف الأشرف»: مدينة عراقية يوجد فيها مرقد أول إمام من أئمة الشيعة اللثني عشرية «الإمام علي بن أبي طالب (ع)»، ولها تاريخ علمي من خلال الحوزة العلمية الموجودة فيها إذ يقصدها علماء الشيعة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وقد خرّجت الكثير من العلماء الكبار في التاريخ الشيعي.

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 40.

قامت قبائل من شمال ووسط إيران بمهاجمة طهران، وعملت على إسقاط الشاه، وذلك في حزيران من العام نفسه، وقد أُعيد العمل بالدستور بشكل فعلي واستمر حتى شباط من العام 1921، حيث انتهى الحكم القاجاري، وبدأ حكم الأسرة البهلوية من خلال الانقلاب الذي قاده «رضا خان» (كان حينها عميداً في الجيش القوزاقي)[1]، إلّا أن تلك الفترة شهدت أحداثاً عالمية وإقليميّة مُتَسارعة انعكست تأثيراتها على الداخل، فلم يهيّأ فيها الظرف لممارسة مستقرّة للحكم (الحرب العالميّة الأولى، وجود القوات الروسية والبريطانية على الأراضي الإيرانية، . . .).

وعلى الرغم من قِصَر المدّة الزمنية التي خرج فيها الدُّستور إلى عالم الواقع مع ما رافقها من أحداث، إلّا أن التَّجربة شكّلت حركة تنوير فكرية وسياسية قائمة على أساس المضمون الديمقراطي في العصر الحديث، مستفيدة من المخزون الديني والثقافي لتوظيفه في المعترك السياسي، بل وتقديم التضحيات الكبيرة من أجل تحقيق العدالة والمساواة والحرية للمواطنين.

3 ـ الواقع الاجتماعي ـ السياسي في إيران وحضور قوى التغيير

لا بدَّ من القول أولاً إنّه بعد عشرين سنة من حكم الأسرة البهلوية وتحديداً في العام 1941، غزا الروس والإنكليز إيران إثر أحداث الحرب العالميّة الثانية، فتنازل «رضا خان» عن العرش، وهرب إلى جزيرة «موريشيوس» ثم إلى جنوب إفريقيا[2]، ليخلفه ابنه «محمد رضا بهلوي»، والذي حكم إيران حتى نجاح الثَّورة الإسلاميَّة في العام 1979. وقد شهدت تلك الفترة وقائع وأحداثاً وحضوراً لقوى وتيارات بلورت

(1) «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، ص: 50.

(2) «إيران اليوم»: ص: 53.

صورة المشهد الإيراني عشية نجاح الثورة. ومن خلال معالجة الأوضاع الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة من جهة، وقوى التغيير المُحرِّكة للشارع الإيراني من جهة أخرى، تتبدّى حقيقة الأمور وتجلّياتها، ويمكن رصد وفهم المركّب الداخلي المساعد على نجاح تلك الثورة.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المحطات التي سيتمّ ورودها تعتبر نتاج المرحلة الزمنية التي سبقتها، والتي شهدت محاولة تأسيس للدولة من قِبل «بهلوي»، حيث اهتم بالصناعة والزراعة والتجارة الخارجية، ولكنّ الامتيازات الأجنبية بقيت تتصدّر سياسته مع الخارج، هذا عدا عن السياسة النفطية التي كانت مرتبطة باتفاقيات مع بريطانيا.

أما في الداخل فقد شهدت المرحلة السابقة بدء التصادم ما بين «بهلوي» والمؤسّسات الدينيّة جرّاء الأحكام والقوانين التي سنّها ولاقت رفضاً من قبل تلك المؤسسات (السماح بخلع الحجاب، إنشاء المحاكم المدنية، الحدّ من صلاحيَّات علماء الدين. . .). ومع اندلاع الحرب العالميّة الثانية أُعيد خلط الأوراق من جديد على مستوى التوازنات الدولية، فكانت بعض نتاجاتها جملة محطّات لها تأثيراتها المُباشرة في حركة الثَّورة الإسلاميَّة منذ بداياتها.

أ ـ حول الأوضاع الاجتماعيَّة والاقتصاديّة

في هذا السياق، يمكن تظهير الصورة حول الأوضاع الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة التي كانت سائدة في إيران آنذاك، من خلال المحطّات التالية:

- **فشل الإصلاح الزراعي**: في العام 1960 كان 70% من السكان يعيشون في الأرياف، وكان القطاع الزراعي مصدر رزق لأكثر من 55% منهم، ومع ذلك، كانت الإقطاعية هي الوجه المسيطر على المجتمع الإيراني (فهناك بضع عائلات كبيرة تملك 50% من

الأراضي الزراعيّة عدا عن هيمنتهم على الفلاحين، بينما كان 50% من المزارعين بدون مُلْكية). كما أنّ الشاه حينها كان يملك عشرات الآلاف من الهكتارات من الأراضي الزراعية التي ورثها عن والده[1]. وقد حاول «محمد مصدّق» ـ رئيس الوزراء في العام 1951 ـ توزيعها على الفلاحين لكنه استعادها بعد فشل «ثورة مصدق» في العام 1953[*]. وهذا النفوذ للشاه لم يكن ليقتصر على المجال الزراعي، بل شمل مُختلف القطاعات حتى بات معها المواطن عبداً أو غريباً في وطنه.

واستمر الوضع على حاله حتى شهر كانون الثاني من العام 1963، حيث عقد الفلاحون مؤتمراً وطنياً للتعاونيات في طهران، فشكّل ذلك تحدّياً للشاه الذي سارع إلى الإعلان عن «الثَّورة البيضاء» التي هدفت إلى القيام بإصلاح زراعي، علّه يُسكت صوت الفلاحين. وقد شملت هذه الثَّورة مجموعة إصلاحات هدفت إلى إلغاء نظام الإقطاع، وتأميم الغابات والأحراج، وبيع أسهم المصانع الحكوميّة إلى الإقطاعيين السابقين، وجعلها غطاء لتنفيذ الإصلاح الزراعي[2].

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 329.

(*) هي ثورة قام بها «الدكتور محمد مصدق» عندما كان رئيساً للوزراء، وذلك بوجه الشاه «محمد رضا بهلوي» والإنكليز معاً، إذ شكّل جبهة وطنية هدفت إلى استصدار سلسلة من القوانين والتشريعات لمصلحة الطبقة الشعبية، بالإضافة إلى تأميم النفط وتحويل عائداته بكاملها لمصلحة الشعب وازدهاره. ولكن رفض الإنكليز وامتعاض الشاه دفعا «مصدق» إلى الثورة للمطالبة بالحقوق، وقد أحرزت ثورته هذه بادئ الأمر تقدماً على صعد عدة، ولكن استعانة الشاه بالمخابرات الأميركية وفرض الإنكليز للحصار على إيران أضعفا حركته، ودفعا الشاه إلى العودة إلى البلاد بعدما غادرها مع بداية الثورة التي لم تدم حينها سوى أشهر معدودة.

(2) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 327

ولكن ما حدث عند الشروع بتنفيذ هذه الإصلاحات، هو تحوُّل فلّاحين من ملّاكين للأراضي إلى عمّال مأجورين نتيجة شراء الدَّولة لأراضٍ واسعة وتوزيعها بشكل غير منصف، هذا عدا عن المشكلة التي برزت في ريِّ الأراضي، إذ لم تُفلح القنوات المحفورة بالطريقة التقليدية سوى في ريّ 40% من الأراضي التي خُصصت للزراعة، بالإضافة إلى التسليفات المصرفية التي توفرت للنافذين والإقطاعيين دون سواهم. هذا كلّه ولّد لدى الشعب شعوراً بالمجافاة وعدم التعاون مع المسؤولين، فتدنّت نسبة المحاصيل الزراعيّة بدل أن ترتفع، وبعدما كانت القرى تُموّن المدن بالمنتوجات الزراعية قبل الإصلاح الزراعي، أصبحت المدن بعده هي التي تموّن الريف بمنتوجات مستوردة[1].

- **صُوَر من الواقع**: ولم يقتصر الأمر على ذلك فقط، بل إن التفاوت الكبير في المستوى المعيشي بين الطبقات كان جليّاً، ومقابل الغنى الفاحش كان الفقر المدقع يبدو نافراً، (أليس غريباً في بلد يمتلك أكبر احتياطي غاز في العالم، أن يجمع أحد الفلاحين فضلات المواشي التي يرعاها ليجبلها بالقش ويُجفّفها على شكّل قطع لتصير وقوداً تساعده على الدفء في الشتاء؟ أليس مستهجناً أن ترى آخر يذرُّ القمح بالوسائل المُتوارثة منذ مئات السنين، حيث الحظيرة مخروطية الشكل، ينغرس قسم منها تحت الأرض، ويبقى سطحها مرتفعاً لتحمي المواشي من برد الشتاء القارس، فيما تُترك التهوئة ممكنة صيفاً، وجدرانها من الطين المجفف؟).

وكان من نتيجة هذا الوضع أنِ انخفض عدد سكان الريف، في

(1) «Ahmad Minai»: «Economic Development under the Reign of Reza-Shah (1926 - 1941)»â, Michigan, 1961, p:158.

العام 1950، من 70% من مجمل السكان إلى 50%، خصوصاً أن أكثر من 80% من شباب الأرياف نزحوا إلى المدن(1).

- **القبائل ضحية الإصلاح**: لم تكن علاقة أبناء القبائل(*) بالحكم يوماً حسنة، على الرغم من محاولات الشاه إرغامهم على الاستقرار في مناطق محدّدة وثابتة. إذ أممّ المراعيَ والغابات، وبنى القرى ليستقرّوا فيها، ولكن كونهم أمّيين لا خبرة لهم في الأعمال الزراعية أو الحرفية، نزح قسم منهم إلى ضواحي المدن ليسكنوا أكواخ الفقر والبؤس، وليسهل استغلالهم في قطاعات عمل شاق، وبقي قسم آخر بدوياً ولكن ضاقت نطاقات تنقله، فانخفض إنتاجه، وسخط على الحكم.

إضافة إلى ذلك، لم تَرض القبائل عن طريقة معالجة قضاياها، ففي العام 1965 ثارت «القبائل القشقائية» على الحكم فقمع ثورتها بالطيران والأسلحة الحديثة مُوقعاً آلاف الضحايا من أبنائها. والأمر نفسه حصل مع الأكراد في العام 1968، هذا عدا آلاف السجناء والمنفيين من العرب والبلوشستانيين والبختياريين. وكلُّ هذه الحوادث ما كانت لتزرع في نفوس القبائل إلا الحقد على الشاه وحكمه.

- **سياسة الاستيراد**: منذ العام 1969 وحتى العام 1970 بلغت نسبة

(1) «رعد، أديب»: «البعد الديني في الثورة الإيرانية»، مذكرة بحث أعدت لنيل شهادة الجدارة في علم الاجتماع السياسي، بإشراف «الدكتور سهيل القش»، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الأول، 1979، ص: 14.

(*) كانت القبائل تشكل حينها بين 10 و15 % من إجمالي سكان إيران، 60 % منهم من البدو الرحّل يتنقلون سعياً وراء المراعي، وهم موزعون بين: الأكراد، التركمان، البختيارية، والبلوشستان القشقائيين وغيرها من القبائل.

الزيادة السنوية للاستيراد 3 مليارات دولار، وفي العام 1974 بلغت 5.10 مليار دولار، وفي العام 1976 بلغت 16 مليار دولار، في حين أنّ حجم الصادرات في العام 1972 بلغ 500 مليون دولار، وفي العام 1976 بلغ 200 مليون دولار، وهذا يعني أن حجم الصادرات لا يغطي سوى 4% من حجم الاستيراد ما كان يُنذر بأزمة خطيرة لولا تدخل البترول. علماً أنّ تدفّق رؤوس الأموال لتسهيل الاستيراد، والذي بلغ في العام 1975 حوالي مليار دولار جاء على حساب تراجع الإنتاج الزراعي مما زاد التضخم المالي والفقر[1].

وعلى الرغم من كثرة المشاريع التي خّطط لإقامتها في إيران عام 1978، وبلوغ دخل البلاد في ذلك العام 20 مليار دولار، إلّا أن هناك عدة مشاكل برزت، ولم تكن لتتقاطع طبيعة تلك المشاريع مع إمكانيَّة المعالجة[2]، وأهم هذه المشاكل:

- على الرغم من إلزامية التعليم إلّا أن 50% من سكان المدن و64% من سكان الريف كانوا أُمّيين، وبلوغ الجامعات ليس بالأمر المتيسّر مادياً مع ضعف المستوى.

- التزايد المطّرد لعدد السكان، إذ بلغ معدل النمو العام ما يقارب 30 بالألف.

- تشكّل أحزمة البؤس في ضواحي المدن، مع انعدام الشروط الصحيّة للسكن، وضآلة التقديمات الاجتماعيَّة والصحية (حوالي 6% فقط يستفيدون من تلك التقديمات).

---

(1) «رعد، أديب»: «البعد الديني في الثورة الإيرانية»، ص: 15.
(2) المصدر نفسه، ص: 16.

ولا شكّ في أن مجمل هذه الظروف وغيرها دفعت القوى المالية إلى سحب رؤوس أموالها قبل خريف العام 1978، بعد يقينها باستحالة وجود نموّ اقتصادي متوازن في إيران.

ب ـ حول الأوضاع السياسية

بالانتقال إلى الأوضاع السياسيّة نقف على ثلاثة جوانب يُمكن أن تختصر حركة الواقع السياسي في إيران قبل الثورة، تمثّلت في حكم الشاه للبلاد، وإنشاء مؤسسة الأمن والمعلومات الوطنية «السافاك»[1]، وجعل الأميركي من إيران حليفته وقاعدته العسكرية في المنطقة. وفي هذا المجال، يُمكن ملاحظة التالي:

- **الشاه**: جاء إلى السلطة بعد مخاض عسير، وبفضل عوامل عدة أوّلها تأييد الغرب له، وإعادته إلى الحكم بعد إسقاط «ثورة مصدق» والإشراف على حماية نظامه، وهذا ما جعله مديناً للغرب فراح يتصرّف بأسلوب الحافظ للجميل على حساب وطنه، من سياسة البترول إلى تشكيل الأحلاف مع دول المنطقة، إلى الموقف من «إسرائيل»، هذا عدا عن متطلّباته الخاصّة فيما يتعلّق بالزيجات والبذخ وغيره. وكان هذا سبباً في تأجيج الكراهية له في نفوس الشعب، وبالأخص رجال الدِّين الذين ـ وكما مرّ ـ يشكّلون ركناً أساسيّاً في تركيبة المجتمع الإيراني.

ويمكن إيجاز طابع حكم الشاه في تلك الفترة بالنقاط التالية[2]:

- عداؤه لرجال الدِّين الذي ورثه عن أبيه، فدفع بهم إلى خارج

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 361.

(2) «رعد، أديب»: «البعد الديني في الثورة الإيرانية»، ص: 16.

البلاد، وصادر أملاك الكثير منهم، وسعى للحدّ من تأثيرهم على الجماهير.

- سعيه لإنشاء جيش قوي لاستعماله في القمع الداخلي، وابتكار مهمات في الخليج، يواكبه في ذلك جهاز «السافاك».
- تفشّي الفساد إلى حدّ اعتراف الشاه وإدارته والصحافة بأن هناك مرضاً عُضالاً في البلاد وهو الفساد، ولا بدَّ من إعلان الحرب عليه.

- **السافاك**: أُنشئ هذا الجهاز عقب فشل «ثورة مصدّق» وذلك للحفاظ على أمن الدولة، ومنع أيّ مؤامرة ضد النظام، وملاحقة أعمال الجاسوسية، وحظر النشاطات المهدّدة لأمن الدولة. وهو كان يتمتّع بصلاحيات واسعة وعلى حساب الدُّستور الإيراني وحريات المواطنين آنذاك، من دون أن يترتّب على فعله أيّ مسؤولية، حتى بات يُعرف بـ «عيون الشاه وآذانه»، ولا يتلقّى الأوامر إلَّا منه مباشرة.

تدرَّب ضباط هذا الجهاز على يد الاستخبارات الأميركية في الولايات المتحدة بمعدّل 250 ضابطاً سنوياً، هذا عدا عن قسم آخر تدرّب في «إسرائيل»[1].

ولم يكن لجهاز السافاك حدود في قمع أيِّ تحرّك مضاد للشاه، بل وأكثر من ذلك في تسخير المقدّرات الممكنة لصالحه، وهذا ما حدث مع رجال الصحافة، الذين وجدوا أنفسهم مضطرّين للعمل في خدمة النظام والدعاية له أو اعتزال المهنة. لذا عاش الفكر الإيراني فترة من الجمود، تقلّص فيها نشر الكتب بشكل كبير، وإذا

---

(1) «Richard Tapper»: «The Conflict of Tribe and state of Iran and Afghanistan», London, 1983, p:160.

رُفع الحظر عن نشر الكتب الثورية فيكون ذلك لمراقبة المهتم بشرائها ليتمّ تعقبه ومعرفة الجهة التي يعمل لصالحها[1].

أكثر من ذلك، فقد استعمل رجال السافاك الأسلوب القاسي والوحشي في قمع التظاهرات، إذ إنّهم لم يتورّعوا عن إطلاق النار على المتظاهرين ـ وحتى ولو لم تكن مطالبهم موجّهة ضد الشاه ـ كما حدث في العام 1975 مع عمال بعض المصانع الذين طالبوا ببعض التقديمات لهم كعمال، هذا عدا آلاف السجناء والمنفيين، وقساوة المعاملة في السجون، وقد اتّهمت منظمات حقوق الإنسان العالميّة إيران حينها بأن انتهاك حقوق الإنسان فيها وصل إلى مستوى قياسي ومخيف ولا يوازيها في ذلك بلد في العالم.

ـ **الأجنبي المستعمر**: على إثر ثورة «مصدّق» في العام 1953، وطلب الشاه للمساعدة الأميركية، وجدت أميركا الفرصة مؤاتية لأخذ دور في توجيه الشاه وتثبيت حكمه، وصبّت كل اهتمامها على مؤسسة الجيش وجعلت منه أداة يمكن من خلالها حماية مصالحها في المنطقة، حتى بات دولة ضمن دولة.

في المقابل، وبحجّة حماية أمن الخليج، وصدّ خطر روسيا والعراق، عمد الشاه إلى مضاعفة مشترياته من الأسلحة الأميركية، ففي العام 1970 كانت النسبة بين النفقات العسكرية والناتج القومي العام في الولايات المتحدة 7.95 % وفي روسيا 4.85 %، كانت هذه النسبة قد بلغت في إيران 10.15 % [2]، وفي العام 1974

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 361 ـ 365.

(2) «بني صدر، أبو الحسن»: «إيران غربة السياسة والثروة»، ط 1، بيروت، دار الكلمة، 1979، ص: 18.

بلغت مشتريات الشاه ما يُقارب الـ 35 % من إجمالي مبيعات الأسلحة الأميركية إلى الخارج[1]، لتشكل إيران بذلك عنصراً هامّاً لتحريك عجلة المصانع الأميركية.

ولم تقتصر المشتريات على معدّات وتجهيزات محدودة الأهمية، بل شملت أحدث الغواصات والمدمّرات البحرية، والتي تجعل من الجيش الإيراني قوة بحرية هائلة ليس على شواطئ إيران فحسب بل على مستوى المحيطات أيضاً.

ولم تتوقَّف الأمور عند هذا الحد، إذ تبين أنَّ حجم التكنولوجيا الأميركية المصدَّرة إلى الجيش الإيراني تستوجب حضور الفنيين والاختصاصيين من أميركا بشكل دائم للإشراف على عمل الآليَّات والتجهيزات العسكريّة العالية التعقيد، وهذا طبعاً كلفته المالية باهظة. وقد أشارت الإحصاءات إلى ارتفاع عديد الجهاز المدني الأميركي المقيم في إيران من 16 ألفاً في العام 1972 إلى 24 ألفاً في العام 1976، هذا عدا عن الذين يعملون لدى مؤسسات متعاقدة مع مؤسسات التجهيزات العسكرية بهدف تأمين المستلزمات والاحتياجات للفنيين والاختصاصيين، والذين ارتفع عديدهم من 13 ألفاً في العام 1975 إلى 32 ألفاً في العام 1978، وكلّ ذلك مقابل غياب الاستفادة المحلية منهم لصالح الاقتصاد، حيث إن هؤلاء الأميركيين كانوا يشترون من محالّهم الخاصة، بأسعار مخفّضة، ويعيشون بعيداً عن السكان، ولهم مدارسهم ويتمتعون بالحصانة السياسية[2].

هذه بالإجمال صورة عامة لجانب من الأوضاع السياسيَّة التي كانت

(1) «رعد، أديب»: «البعد الديني في الثورة الإيرانية»، ص: 18.
(2) المصدر نفسه، ص: 19.

سائدة في إيران، والتي أدّت إلى الانفجار، بعدما رأى الإيرانيون ثرواتهم تُنهب، وحرياتهم تُحدّ، وحقوقهم تُسلب، في عصر العلم والتحرّر والحقوق الفردية.

ج ـ قوى التغيير

إزاء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعيَّة والسياسيَّة الصعبة التي كانت تعصف بالبلاد في تلك الفترة، أمِل الشعب الإيراني ببعض الحركات والقوى الموجودة على الساحة الإيرانية، علّها تغيّر شيئاً من التذمّر القائم في البلاد، وتحقّق رغبات الناس في الخلاص مما يحيط بهم، حتى بات الخروج مما يعانيه كلُّ مواطن حلماً يسعى إليه.

ولكن كيف أسهمت قوى التغيير في بلورة طموحات الشعب في ظلّ القمع والإرهاب السياسيّين اللّذين كان يمارسهما الشاه عبر أدواته وحلفائه داخل البلاد؟

في عرض موجز لواقع قوى التغيير في إيران من الممكن بناء تصوّر حول مدى أهمية هذه القوى ودورها في إيجاد نوع من الحِراك السياسي الاجتماعي المُساهم في توعية الجماهير المتعطّشة إلى الأفضل:

ـ **حزب تودة**: في العام 1902 اسس أحد أحفاد «الشاه ناصر الدِّين» أوّل حزب اشتراكي في إيران وذلك قبل السوفييت بـ 15 عاماً، وبدأت نشاطاته تتوسع وتلقى رواجاً بين فئات مختلفة من الشعب[1]، وعند اندلاع الثَّورة البلشفية عام 1917، أقام العاملون في منابع النفط في آذربيجان (شمال البلاد) تجمعاً باسم العدالة، تحوّل فيما بعد إلى «الحزب الشيوعي الإيراني» أو «توده» والذي ما لبث أن امتد تأثيره ونشاطه إلى جميع أنحاء البلاد مع نموّ الشعور بالرابط العميق والمخلص

---

(1) «مارديني، زهير»: «الثورة الإيرانيَّة بين الواقع والأسطورة»، ص: 134.

إلى وطن الاشتراكية الأم، إذ وجد المعارضون ملاذاً لهم من النّظام القائم[1].

وبسبب مناهضة الحزب لحكم «الشاه رضا خان»، صدر قرار في العام 1929 يُحظّر فيه عمل «الحزب الشيوعي الإيراني»، إذ اعتبره حزباً غير شرعي، ومن ينتسب إليه يُحاكم بالسجن مدة عشر سنوات. ولكن الحزب راح، بين فترة وأخرى، يتحيّن الفرص ومجريات الحياة السياسيَّة ليطلّ من خلالها على الساحة الداخلية، ومع انتقال السلطة إلى «الشاه محمد رضا»، عقد أول اجتماعاته في خريف العام 1941، حيث انتخب أوّل هيئة قيادية له تألّفت من 15 شخصاً معظمهم من اليساريين غير الشيوعيين والمسلمين المعروفين بتديّنهم، وذلك بغية تجنب الحظر الذي كان مفروضاً عليهم، وأعلن في اجتماعه إخلاصه واحترامه للدُّستور واستقلال الوطن ودافع عن الديمقراطيَّة الإيرانية.

ويمكن القول إنّ برنامج الحزب كان متقدّماً ويهدف إلى تغيير جذري وواضح، فلقد دعا إلى[2]: توزيع الثروة الوطنية لحساب الفلاحين والعمال، والتعليم المجاني للجميع، والمساواة في الضرائب بين مُختلف الشرائح، والعمل على إصلاح اقتصادي لصالح الفئات المحرومة، ... إلخ، بالإضافة إلى رفضه للقوانين المضادة للديمقراطية، وحرصه على الدفاع عن حقوق المرأة، وإقرار الحقوق النقابية، وتخفيض ساعات العمل إلى 8 ساعات يومياً.

ومن الواضح أن الحزب استطاع من خلال آرائه وتوجّهاته، كسب شريحة واسعة من المثقفين والعمال، لكن محاولة أحد أعضائه اغتيال الشاه في العام 1949، وتأييده الدائم لموسكو، وعدم مساندته لثورة

---

(1) «رعد، أديب»: «البعد الديني في الثورة الإيرانية»، ص: 23.

(2) المصدر نفسه.

«مصدق» في العام 1953، فضلاً عن غموض مواقفه تجاه بعض المشاكل الداخلية، هذه وغيرها من الأمور، وضعته أمام تساؤلات عدة، وأفقدته الكثير من شعبيته وحضوره[1].

على أثر ثورة «مصدّق» تعرّض أعضاء حزب تودة للإعدامات والزجّ في السجون والنفي، إلّا من قَبِل منهم الدخول في حكم الشاه وتأييده، ولكنه، مغ ذلك، بقي حاضراً في مناطق متفرقة من البلاد، وراح أنصاره يتحيّنون الفرص للانقضاض على السلطة وإبراز دورهم على الساحة السياسية، ومع نجاح الثَّورة الإسلاميَّة عام 1979، أعلن الحزب تأييدها بغية تحقيق أهداف مستقبلية، لكنه ضمناً، ظلّ يراهن على سقوطها، وما يدلّ على ذلك أنه، في ذلك الحين، تمَّ اعتقال أمينه العام «نور الدِّين كيانوري» واعترف بالعمل لمصلحة الخارج[2] (الاتحاد السوفييتي).

ـ «**الجبهة الوطنية**»: على أثر الثَّورة الدستوريَّة في العام 1906، وبروز الحركات الوطنية الداعية إلى الإصلاح والتحرّر والعدالة والمساواة، في ظلّ مزيج من المفاهيم الدينيّة والقوميّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة، برز دور للمثقفين في إقامة حركات وتجمعات سياسيَّة مطالبة بتحسين الأوضاع الداخليّة للبلاد، فكانت «الجبهة الوطنية» التي أسّسها رئيس الوزراء «محمد مصدّق» في العام 1950 [3].

ويجدر القول إنّ هذه الجبهة من التكتلات السياسيَّة الوطنية والقوميّة، لكنها لم تكن تمتلك أيديولوجية واضحة، إذ جمعت بين جملة من الاختلافات والتناقضات في آليّات التعاطي مع أزمة الداخل،

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 359.

(2) «مارديني، زهير»: «الثورة الإيرانيّة بين الواقع والأسطورة»، ص: 142.

(3) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 358.

وإن كانت تلتقي عند هدف واحد وهو محاربة الشاه والحدّ من سلطاته الديكتاتورية.

ولعلَّ أبرز نشاطات الجبهة كانت «ثورة مصدق» في العام 1953، والتي هدفت إلى تحقيق مكتسبات شعبية، ولكن الشاه استطاع القضاء عليها بعد استعانته بالأميركان، مما دفعها إلى العمل السري.

بيد أن الجبهة عاودت نشاطاتها في بداية الستينات بعد اضطرار الشاه إلى إظهار المرونة في معالجة القضايا الداخليّة بناء على نصائح الأميركيين، ولكنها خسرت الكثير من رجالاتها لكونها أظهرت اعتدالاً تجاه النظام، مما أدّى إلى انشقاقات بداخلها. وجاءت أحداث 1963 ـ بداية حركة «الإمام الخمينيّ» ـ لتقيِّد عملها كون حركة الإمام لاقت رواجاً شعبياً أوسع منها. وبقي الأمر كذلك حتى منتصف السبعينات حيث عادت الجبهة إلى الواجهة ولكن بتشكيلات مختلفة ومتشعّبة، كان أبرزها مجموعة عُرفت بـ «الجبهة الوطنية الديمقراطية» بزعامة أحد أحفاد «مصدق»[1].

ـ **الماركسيّون ـ اللينينيّون الثوريّون**: على أثر فشل ثورة «مصدّق»، تشكّلت تجمّعات من المثقفين الجامعيين الذين أدركوا خطر التبعية للخارج، فراحوا ينظّمون أنفسهم ضمن حركة ثورية تباينت أهدافها بين اتجاهين[2]:

الأول: رأى عدم جدوى مواجهة النّظام المحميّ من قوتين عُظمَيين، مع العمل على إنشاء خلايا سريّة تخرج إلى العلن مع انهيار النّظام الحتمي عند انفجار الأزمات الداخلية.

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 358.

(2) «رعد، أديب»: «البعد الديني في الثورة الإيرانية»، ص: 24.

الثاني: دعا إلى تحريك الجماهير، وإعلان الكفاح المسلّح ضد النظام، ولكن أدوات الشاه القمعية ـ الجيش والسافاك ـ حدَّت كثيراً من نشاط هؤلاء. ففقدوا شيئاً فشيئاً قدرتهم على تحريك الشارع وتحقيق مكتسبات.

ـ **منظمة فدائيي الشعب الإيراني**: تشكّلت أوائل الستينات، وتحوّلت إلى قوة عسكرية ناشطة مطلع السبعينات، وكانت تعتنق الماركسيّة المتطرّفة، وسعت لإقامة جمهورية اشتراكية في إيران. ولكن بسبب مواجهتها المسلّحة للشرطة الإيرانية، جوبهت بأشد الإجراءات، فواجه المئات من أعضائها حكم الإعدام، ومات العشرات منهم تحت التعذيب عدا عن الذين اختفوا ولم يُعرف مصيرهم[1].

ـ **حركة تحرير إيران**: تأسست في العام 1961، وسعت لإقامة جمهورية ليبرالية في إيران يكون الإسلام فيها أساساً للاشتراع، وضمّت عدداً من المتدينين التقدميين. وقد لجأت إلى السلاح لمقاومة أدوات النّظام الحاكم، لكن الشاه حاربها بقسوة فاعتقل مؤسّسيها، وأعدم وسجن العديد من شبابها[2].

ـ **منظمة مجاهدي الشعب الإيراني**: هي منظمة ذات اتجاه راديكالي، تأسّست في العام 1964، واتخذت من أفكار «الدكتور علي شريعتي»[*]

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 359.

(2) المصدر نفسه.

(*) «الدكتور علي شريعتي»: مفكر وفيلسوف إيراني كبير، تلقى علومه في فرنسا التي شهدت بتميزه في علم الاجتماع، درّس في جامعات إيران، وكان من المفكرين الأساسيين الذين كان لهم دور في الثورة الإسلامية، إذ عمل على تركيز فكرة إعادة بناء المجتمع الإسلامي اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً، كما ركّز على بناء الذات للفرد المسلم من خلال الإيمان المستنير والتصوف الممزوج بالبحث والمعرفة، وأيد فكرة الدولة الإسلامية، لكنه توفي قبل انتصار الثورة.

منهاجاً لها[1]. وهي لجأت إلى العمل المسلّح وسدَّدت ضربات موجعة للنِّظام، إذ اغتالت العديد من كبار الضباط الإيرانيين والأميركيين العاملين في الجيش الإيراني، فاستعملت أجهزة الشاه القسوة تجاهها، وأصابها ما أصاب «حركة تحرير إيران».

إضافة إلى ما تقدّم، هناك بعض الأحزاب الصغيرة المحدودة التأثير مثل «حزب خلق»، «حزب إيران»، «حزب العمل الاشتراكي»، وهي عارضت النّظام وجوبهت من قبل أجهزة الشاه بالملاحقة والنفي والسجن.

في المقابل، لا بدَّ من الإشارة إلى أن هناك أحزاباً أسّسها النّظام في محاولة منه لإسباغ الشرعية على حكمه، فعملت من أجل تدعيم قوته. ولم يكن لهذه الأحزاب محتوى عقائدي أو فكري، أو حتى تأثير على سير الأمور في إيران. فقد عملت على إلهاء الناس بمهرجانات انتخابية وقيادات حزبية جوفاء، بغية إعطاء صورة مغلوطة عن أنّ النظام يتّبع النهج الديمقراطي ذا الأحزاب المتعدّدة.

ومن بين هذه الأحزاب «حزب الإرادة الوطنية» الذي تأسّس عام 1941 بدعم من الإنكليز للوقوف بوجه حزب «توده» الشيوعي، وهناك أيضاً «الحزب الديمقراطي الإيراني» الذي تأسّس عام 1946 بدعم من الحكومة لكنه لم يستمر طويلاً وتمَّ حلُّه. أما الحزبان اللذان تناوبا على الحكم لفترات طويلة فهما «حزب الوطنيين» و«حزب الشعب» (تأسّسا عام 1957)، وقد شكَّل الأخير حزب المعارضة الصُّوَرية لفترات طويلة.

---

(1) «Robin Bary»: «Paved with Good Intention-The American Experience and Iran» -Newyork-Oxford University Press, 1980, p: 120.

ونشير هنا إلى أنّه بعد حركة «الإمام الخمينيّ» في العام 1963، حلّ الشاه الحزبين الأخيرين وأسس «حزب إيران الجديد» وبقي رئيسه مدة اثني عشر عاماً رئيساً للحكومة. وفي العام 1975 حلّ الشاه هذا الحزب وأسس «حزب رستاخيز» (النهضة أو البعث)، وقد استخدم شتَّى وسائل الضغط من ترهيب وترغيب لدفع الناس إلى الانضمام إليه، فبلغ عدد أعضائه في العام 1977 خمسة ملايين، وعدد فروعه المنتشرة في إيران 25 ألف فرع[1]، واعتبر الشاه حينها أن كلّ شخص لا ينضوي تحت لواء هذا الحزب سوف يُسجن لأنه خائن أو عليه مغادرة البلاد[2].

وفي هذا الصدد، نذكر جماعة التجار الذين كانوا يُعرفون بجماعة «البازار»، فإذا أقفل البازار تتعطّل الحياة الاقتصادية في البلاد. وقد بلغ عددهم في طهران حوالي 200 ألف، وكانوا في طليعة المشاركين في التظاهرات العارمة السياسيَّة والدينيّة، شديدي التَّمسُّك بالمذهب الشيعي، إذ عملوا على بناء المساجد في كلّ الأسواق، بالإضافة إلى كونهم معارضين لسياسة الشاه المالية الفاسدة، وقد تعرّضوا، بسبب ذلك، لكثير من الملاحقات والإدانات والاضطهاد على أيدي رجال «السافاك».

وبديهيٌّ القول إنّ من الظواهر الاجتماعيَّة ـ السياسيَّة اللافتة في إيران المشاركة القويّة للزّعامات الدينيّة والعلماء وطلاب الحوزات الدينيّة، في الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة، وحضورها كقوى تغيير أساسية، فهم غالباً ما يُمثّلون الطبقة الأقرب لطموحات الشعب، والأكثر استعداداً للدِّفاع عـن مصالـح الأُمّة، على الرغم من عدم وجود تنظيم سياسي يجمعهم.

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 356.

(2) «William-M. Sullivan»: «Mission to Iran, New York-London, 1981», p: 94.

وقد سُجّلت لهذه القوى مواقف هامة بهذا الصدد، منها: الوقوف بوجه سياسات حاكم إيران «نادر شاه» في منتصف القرن الثامن عشر، ومعارضة امتياز «رويتر» الذي منحه «الشاه ناصر الدِّين» عام 1872 لاستغلال الثروات المعدنية، والوقوف ضد الامتياز البريطاني للتبغ والذي عُرف بثورة التنباك عام 1891، وقيادة ثورة الدُّستور، والوقوف مع «الإمام الخميني» في ثورته.

وقد حاول «رضا شاه» و«محمد رضا بهلوي» القضاء على هذا النفوذ، أو التخفيف من أثره على مدى خمسين عاماً أو أكثر، إلَّا أنهما فشلا[1].

ولا شكّ في أنّ هذا التأثير النافذ لعلماء الدِّين وللحوزات وطلابها يعود إلى عوامل عدة[2] أبرزها:

- الاعتقاد بأن المراجع الدينيّة الشيعية هم الأوصياء والورثة الشرعيون لمقام الإمامة الخاص بأوصياء الرسول(ص) (أئمة أهل البيت)، وهذا ما دفع الإيرانيين إلى الاعتقاد أيضاً بأن جميع الحكام الذين يتناوبون على الحكم غير شرعيين لأنهم ليسوا وَرَثة أولئك الأوصياء.

- الاستقلال المالي للحوزات والعلماء وطلاب العلوم الدينيّة عن السلطة، وذلك يعود إلى السيولة النقديَّة الهائلة التي تتوفّر عن طريق أداء فريضتي الزكاة والخُمس[*] من قبل الشيعة، عدا عن التبرّعات التي تنهال على العتبات المقدّسة والمزارات الدينية.

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 405.

(2) المصدر نفسه، ص: 408.

(*) الخُمس: دفع مبلغ 20٪ من فائض الأرباح السنوية في العمل أو التجارة أو المغنم.

فبفضل هذه السيولة استطاع رجال الدِّين الشيعة بناء المدارس والمستشفيات ومراكز العبادة، والجمعيات الخيرية لرعاية الأيتام والمحتاجين، وذلك، دون الاعتماد على الحكام، مما أكسبهم نفوذاً شعبياً واسعاً.

- بقاء باب الاجتهاد مفتوحاً أمام علماء الدِّين ممّا يجعلهم على الدوام جاهزين لمواجهة المشاكل الطارئة، وخاصة تلك التي تمسُّ العقيدة.
- وجود مركز المرجعية الدينيّة خارج الأراضي الإيرانية، في النجف الأشرف بالعراق، مما يجعله بعيداً عن سلطة الحكومة الإيرانية، فكانت له الحرية في التعبير واتخاذ القرارات اللازمة.

وحريٌّ القول إنّ هذه المكتسبات جعلت من الحوزات ورجال الدِّين مراكز استقطاب واسعة لشرائح كبيرة جداً من الشعب، حيث كان يُنظر إليها دائماً كملجأ له في مُختلف الأزمات، عدا عن إقبالها على أخذ الدّور الرِّيادي في تحقيق المطالب الشعبيّة المُنسجمة مع تطلّعات وآفاق الدين، ففرضت حضورها كقوى تغييرية، ليس قُبيل نجاح الثَّورة فحسب، بل أيضاً على امتداد عشرات السنوات التي سبقتها.



خلاصة

نستخلص من هذا الفصل، أن المُركّب الإيراني بتلوّناته المتنوّعة عبر التسلسل التاريخي والاجتماعي والسياسي، ليس من السَّهل الإحاطة به واختزاله عبر توجّه واحد أو رأي واحد يُمكن أن يفرض سيطرته ويحكم من خلالها البلاد، فقلّما يوجد بلد يجمع بداخله هذا التنوّع على المستوى الاثني دون أن تعصف به الصراعات والتي غالباً ما تؤدي إلى تقسيم قسري ينفرد فيه كلُّ صاحب عرق بدويلة تحميه.

ومن الواضح أن عامل الدِّين هو العامل الأبرز في حركة رسم التوجُّهات الشعبيّة، لما يمثّله من عمق في التاريخ يجمع مُختلف الأعراق في إطار تلاقٍ بين أوسع شرائح ممكنة قادرة على تبنيٍّ أو رفض خيارات غالبية الشعب. فقد دخل علماء الدِّين إلى جانب المثقفين ـ كما حدث في ثورة الدُّستور ـ المعترك السياسي، ليس من باب الفَراغ في الحياة السياسيَّة بل من باب توظيف التلاقح التنويري الفكري والسياسي الذي مهّد له عدد من الذين عايشوا التجارب الإصلاحيَّة في أوروبا وغيرها من البلدان، وعمل هؤلاء على تعبئة الجماهير وتحشيد طاقاتها مستفيدين من رصيدهم ومكانتهم التاريخيّة التي تحظى بالاحترام والتبجيل لدى أتباع المذهب الواحد.

ومن الملاحظ أنه في السنوات التي حكمت فيها الأسرة البهلوية (1921 ـ 1979) بقيت مؤسّسة واحدة لم يستطع الشاه القضاء عليها هي المؤسّسة الدينيّة، لذا بقيت الأمل الوحيد للشعب في ظلّ الصعوبات التي تواجهها الأحزاب أمام قوة النّظام الحديدية، عدا عن الأزمات التي عصفت بكلّ مقوّمات الحياة وأهدرت ثروات البلاد، وباتت معها إيران أشبه بالإقطاعية التي لم يستفد منها إقطاعيو الداخل فحسب، بل الخارج أيضاً من خلال سيطرتهم على مراكز القوى وتحريكهم لديناميكية العجلة الداخليّة وفق مصالحهم. ولعلّ هذا ساعد على التفاف الشعب فيما بعد حول المؤسّسة الدينيّة أكثر، والعمل معها على إنجاح الثَّورة الإسلاميَّة، خاصة مع ما تتمتّع به هذه المؤسّسة من تراث في مقاومة الأجانب والحكام الفاسدين، وتقديم الأنموذج في قدرتها على تخليص الشعب من الاستبداد، وإدارة حالة المعارضة الشعبيّة ضد الشاه.

الفصل الثاني

نجاح الثورة الإسلامية في إيران وإقرار دستور للبلاد

1 ـ «الإمام الخميني» يقود إيران إلى الثورة

من الواضح أنّ سياق الأحداث الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة في إيران آنذاك كان يُنبئ بأن الأمور سائرة باتّجاه الانفجار عاجلاً أم آجلاً، وقوى الشعب كانت تسعىٰ بين حين وآخر وتتحيّن الفرص للانقضاض على السلطة أو على الأقل تحقيق مكتسبات لصالح الشعب، ولكنها في الوقت نفسه كانت تُدرك أنه لا بدَّ لها من بناء قاعدة شعبية ترتكز عليها لتحقيق تلك المكتسبات. ولم يكن من السَّهل تقديم برامج مُقنعة للشعب تتلاقى مع التراث والأصالة ويمكنها تحقيق العدالة الاجتماعيَّة التي يتطلّعون إليها، ويُحافظون من خلالها على حقوقهم.

من هنا، لم تكن مسألة الثَّورة في إيران صدفة أو وليدة حادثة عابرة، بل جاءت بمساهمة من مُختلف فئات وطبقات الشعب، ما عدا أولئك المستفيدين من الشاه وأجهزته وهم قلّة، كما جاءت نتيجة طبيعية لمخاض عسير عاناه الشعب الإيراني، وعبَّر عنه بجملة انتفاضات وانقلابات وتحرُّكات، بدليل أن القرن الأخير الذي سبق قيام الجمهوريَّة الإسلاميَّة، شهد ثورات عدة ـ مرّ الحديث عنها سابقاً ـ ولكن سياق

الأحداث عاكس تطلُّعات الشعب، إلى أن جاءت الثَّورة الإسلاميَّة واستفادت من تجارب الماضي، لترجمة خيارات ومطالب الإيرانيين.

والسؤال الذي يُطرح في هذا السياق، هو: كيف استطاع «الإمام الخمينيّ» ترجمة هذه المطالب والتطلُّعات، وما الذي ساعده في إرساء دولته حيث أخفق غيره في ذلك؟

ويأتي الجواب من خلال التوقّف عند شخصية هذا الرجل، وتوالي الأحداث حتى نجاح الثَّورة في العام 1979، حيث تتبدى الأمور وتتضح وتُمهّد لفهم الإطار العام الذي قدّم دُستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الحالي.

أ ـ من هو «الإمام الخميني»؟

هو «السيّد روح الله بن السيد مصطفى بن السيد أحمد الموسوي الحسيني» المولود في بلدة «خمين» جنوب غربي العاصمة طهران عام 1900. أبوه أحد كبار العُلماء قُتل في العام 1905[*] غدراً على يد أجهزة الشاه آنذاك «الشاه مظفر». تلقّى دروسه العلمية الأولى في بلدته قبل أن ينتقل إلى مدينة قم التي بدأ التدريس فيها في المدرسة الفيضية ـ والتي انطلقت منها شرارة الثَّورة الأولى ـ قبل أن يُتمّ السابعة والعشرين من عمره. تدرّج في المراتب العلمية إلى أن حاز لقب «آية الله العظمى»، والذي يحمله من بلغ مرتبة عالية في التحصيل العلمي «الاجتهاد»، وأصبح مرجعاً للتقليد[1]، حيث يرجع الناس إليه في أحكام الفقه. إضافة إلى ذلك فقد درس الفلسفة والرياضيات.

تزوَّج «الإمام الخمينيّ» من ابنة أحد كبار العُلماء في قم «الشيخ

(*) اختلفت المصادر حول سنة مقتل والده بين 1900 و1905.

(1) «يعقوب، أحمد حسين»: «الإمام الخمينيّ والثورة الإسلامية في إيران»، ط 1، بيروت، الدار الإسلامية، 2000، ص: 13.

محمد الثقفي الطهراني»، فأنجبت له خمسة أبناء، اثنين من الذكور وثلاثاً من الإناث، وقد قُتل أحد أبنائه على يد عملاء السافاك في النجف الأشرف، والآخر بقي معه وكان شديد الالتصاق به.

وبديهيٌّ أنّ الإمام كان شديد الاهتمام بالأخبار السياسيَّة والاجتماعيَّة، وقد أظهر معارضة شديدة لأسلوب حكم الشاه الذي عمل على اضطهاده، إذ أدرك جيّداً الخطر الداهم على إيران من الصهيونية والإمبريالية ونظام الشاه المتعاون معهما، فراح يهاجمهم في خطبه وكلماته وأحاديثه، وبلغت معارضته ذروتها في العام 1963 عندما كشف مدى التغلغل الأميركي في البلاد، مبيّناً حقيقة الثَّورة البيضاء التي ادّعاها الشاه، وانحياز الأخير الفاضح لإسرائيل ضد العرب، ومنبّهاً من خطورة بقائه حاكماً على البلاد، وكان من نتيجة ذلك أنْ أمرَ الشاه باعتقاله وزجّه في السجن مدة ثمانية أشهر، ثم نفاه إلى تركيا حيث قضى بضعة أشهر، انتقل بعدها إلى النجف الأشرف، حيث أقام ثلاثة عشر عاماً ثمَّ غادرها في تشرين الأول من العام 1978 إلى «نوفل لوشاتو» إحدى ضواحي العاصمة الفرنسية باريس. عاد إلى طهران في الأول من شباط من العام 1979 بعد مغادرة الشاه لها، واستطاع من خلال أنصاره ودعم الشعب له أن يستولي على السلطة ويُسقط النظام الملكي[1].

وعلى الرغم من كونه من كبار المراجع الدينيّة في إيران، إلَّا أن «الإمام الخميني» أحرز شهرة شعبية واسعة على المستويين المحلي والعالمي قلّما حازها مراجع أو زعماء إيرانيون غيره، وذلك نتيجة جهاده ونضاله ضد الشاه لسنوات طوال.

وقد ترك مؤلّفات عدة أبرزها كتاب «الحكومة الإسلامية» الذي ألّفه

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 342.

في المنفى في العراق، حيث قدّم مشروعاً متكاملاً للدولة ونظام الحكم في الإسلام، بالإضافة إلى مؤلّفات عدة في الفقه والعرفان والفلسفة والأخلاق. كما اتّسمت حياته ببساطة العيش والتواضع، وامتاز بقربه من أبناء شعبه، وحرصه على توعيتهم لما يُحاك ضدهم.

ب ـ أحداث ما قبل انتصار الثورة

من المعلوم أن الأحداث التي عصفت بإيران في السنتين اللتين سبقتا انتصار الثَّورة عام 1979، شكَّلت المُنعطف الأساس الذي ساعد على تحقيق ذلك الانتصار، ففترة التذمُّر والمعارضة التي شملت البلاد إزاء السياسات المتراكمة للشاه وأعوانه، دلّت بشكل واضح على أن الأمور لن تسير على ما يرام.

ومما لا شكّ فيه أنّ حالة التذمّر التي بدأت في العام 1977، لم تكن جديدة في تاريخ إيران المعاصر، كما لم تكن موجَّهة باتجاه ثورة شاملة تقتلع النظام من جذوره. لقد كانت المسألة حينها جزءاً من الإرباكات التي لطالما حفلت بها الساحة الإيرانيَّة في القرن المنصرم، والتي اعتبرها البعض كجزء من العمليَّة التكتيكية التي عمدت إليها سياسة الخارجية الأميركية لإرباك النّظام بشكل يدفعه إلى السير مع التوجُّهات الجديدة للمنطقة[1].

وصحيح أن تلك الأحداث دفعت باتجاه خلع الشاه، وإبدال النّظام الإيراني بكامله، إلَّا أنّ المراقب لمجريات الأحداث ما قبل السنتين اللتين سبقتا انتصار الثَّورة، يجد فيها الكثير من الأسباب والدوافع وراء حركة الشعب.

ومن المهم الإشارة إلى أنّ أولى الإطلالات السياسيَّة «للإمام

---

(1) «إيران اليوم»: ص: 54.

الخميني» كانت في العام 1943 عندما ألّف كتاب «كشف الأسرار»، والذي فضح فيه جرائم العشرين عاماً من حكم الشاه «رضا خان» والد الشاه حينها «محمد بهلوي»، وأثار ضرورة النهوض لإقامة حكم الإسلام عبر فكرة الحكومة الدستورية(1). إلّا أن بروزه السياسي كان في العام 1961، لدى إصدار قانون إلغاء الإسلام كشرط لمرشحي وناخبي «مجالس الأقاليم والمدن»(*)، والقبول باستبدال اليمين الدستوريَّة بالكتاب السماوي بدلاً من القرآن الكريم. فقد شكّل هذا الإجراء أهم أحداث خريف ذلك العام، ليس فقط لأنه جرح مشاعر المسلمين بل أيضاً لأنّه أسهم في إدخال مدينة قم إلى قلب الميدان السياسي وفي صف المعارضة للنظام، وكان ذلك بمثابة الميلاد السياسي للرجل الذي شغل الدنيا والناس فيما بعد: «روح الله الموسوي الخمينيّ»(2).

ولم تنته تلك السنة إلّا وقد ثبّت الإمام حضوره على المستوى السياسي الإيراني، من خلال الخطاب الذي ألقاه ودعا فيه الشاه إلى الالتزام بالدستور، منتقداً بذلك مُختلف ممارسات النظام، وملوّحاً بأن الشعب مستعد لما هو فوق التظاهر وما هو أبعد من الإضراب، وأنه هو نفسه مستعد لارتداء كفنِ الموت لتحقيق الاستقلال للشعب والبقاء للإسلام، خاتماً خطابه بنصيحة مفادها أنه إذا لم تسِر الدَّولة على جادّة الصواب فستبيّن الأيام من الذي سيموت الشعب أم الشاه(3).

---

(1) «لمحات من حياة وجهاد الإمام الخميني»، كتاب صادر عن «مركز الإمام الخميني الثقافي»، ط 1، بيروت، 1999، ص: 10، 11.

(*) مجالس الأقاليم والمدن: هي دوائر تقوم بمتابعة الخدمات والبرامج الإنمائية للإطار الإقليمي والمديني المسؤولة عنه، وهي أشبه بما يُعرف الآن بالمجالس البلدية.

(2) «هويدي، فهمي»: «إيران من الداخل»، ط 3، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988، ص: 35.

(3) المصدر نفسه، ص: 40.

ولمّا كان الشاه في ذلك الحين قد تغافل عن هذه التحذيرات، ألقى «الإمام الخميني» خطاباً بتاريخ الرابع من حزيران في العام 1963، انتقد فيه سياسة الشاه الداخليّة، وناشد مسلمي العالم التحرُّك لمواجهة التدخّلات الأميركية والإسرائيلية في الشؤون الإيرانيَّة وفي أكثر من بلد إسلامي، وهذا ما دفع الشاه إلى إلقاء القبض على الإمام وسجنه مدة ثمانية أشهر تخلّلتها تظاهرات وانتفاضات شعبية داعية إلى إطلاق سراحه، وهتفت لأول مرة «الموت للشاه»[1]. ووقع الشاه في خطأ قاتل حين واجه الشعب وتصدّى له مستخدماً كافة أجهزته العسكرية من الجيش والشرطة و«السافاك» ليسقط حينها 15 ألف شهيد. وعُرفت تلك الحادثة فيما بعد بمذبحة 15 خرداد[*]، هذا عدا عن الذين تمَّ اعتقالهم وزجّهم في المعتقلات والسجون، إلَّا أنّ ذلك كان بمثابة انطلاقة الشرارة الشعبيّة الأولى من حركة الثَّورة الإسلامية[2].

وفي قراءة لسلسلة الأحداث التي شهدتها تلك الفترة يمكن تقويمها وفق التالي[3]:

- 26/ 1/ 1963: استفتاء الشاه حول الثَّورة البيضاء ـ مرّ الحديث سابقاً عنها ـ ورفض الشعب لها.
- 22/ 3/ 1963: هجوم شرطة النّظام على المدرسة الدينيّة في مدينة قم نتيجة تدخُّلها في الشؤون السياسيَّة، وإبداء آراء تجاه مواقف الشاه وتعبئة الجماهير ضده.

---

(1) «هويدي، فهمي»: «إيران من الداخل»، ط 3، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988، ص: 47.

(*) «خرداد»: هو اسم أحد الأشهر في التقويم المعتمد في إيران وهو التقويم الهجري الشمسي.

(2) «إيران اليوم»: ص: 59.

(3) المصدر نفسه، ص: 60

- 4/ 6/ 1963 : «الإمام الخميني» يلقي خطابه الشهير الذي واجه فيه سياسة الشاه.
- 5/ 6/ 1963 : إلقاء القبض على الإمام.
- 25/ 6/ 1963 : وضع الإمام في زنزانة إفرادية.
- 6/ 8/ 1963 : بعد تظاهرات وإضرابات عامة أطلق سراح الإمام، ولكن حُجر عليه في بيت في طهران.
- 7/ 4/ 1964 : إرسال الإمام إلى قم.
- 10/ 4/ 1964 : بداية عمل الإمام في توحيد صفوف العُلماء للدِّفاع عن البلد في وجه سياسات الشاه الجائرة.
- 4/ 11/ 1964 : إبعاد الإمام إلى تركيا.
- 5/ 10/ 1965 : مغادرة الإمام تركيا إلى العراق.

بيد أنّ الإمام لم يهِن ولم يستكن خلال مكوثه في العراق، بل راح يعمل في التدريس والتأليف ومتابعة حركة الشعب في إيران، فكان ينبّههم بشكل دائم إلى ما يحيط بهم من أخطار، ويدفعهم باتجاه التحرّك المستمر. وقد استطاع في منفاه قيادة الجماهير عبر سلسلة من الوسطاء الذين كانوا ينقلون خطاباته المسجّلة إلى إيران لتُطبع وتوزّع بآلاف النسخ في مُختلف أنحاء البلاد، كما وفّر له وجوده في العراق فرصة للتواصل بشكل أفضل مع الطلبة المسلمين الذين كانوا يقصدون ذلك البلد حيث يتداولون في أوضاع العالم الإسلامي.

ج ـ تسارع الأحداث ونجاح الثورة

وكان يبدو من تطوُّر الأمور أن الأوضاع سائرة نحو التأزُّم والاشتعال، وتجلّى ذلك في الثالث والعشرين من تشرين الأول للعام

1977 إذ أقدمت مخابرات الشاه على اغتيال الابن البكر «للإمام الخميني» «السيد مصطفى»، فكان أنْ تحوّل الحدث إلى مناسبة أظهر الناس فيها ولاءهم للإمام وعداءهم للشاه، فأُقيمت مجالس العزاء في مُختلف المدن الإيرانيَّة إلى نهاية تشرين الثاني حيث أرسل الإمام إلى الشعب الإيراني بياناً تَضمَّن أربع تعليمات هي: مقاطعة المؤسّسات الحكومية، سحب أشكال التعاون مع الحكومة، عدم المساهمة في الأنشطة التي قد تفيدها، وإقامة مؤسّسات إسلامية في كافة المجالات الاقتصادية، القضائية، الثقافية، . . . إلخ، واعتبر في ذلك البيان أن فتوى[*] العُلماء مقدّسة كما دماء الشهداء[1]، فشكّل ذلك أحد أهم فصول الثَّورة.

ومن جملة مواقفه الداعية إلى عدم التعاون مع الحكومة، دعا «الإمام الخميني» الجنود إلى ترك خدمتهم العسكرية، والهروب مع ما أمكن من الأسلحة، فسُجّلت حالات فرار عدة من صفوف الجيش. واللافت أن أوّل من لاحظ هذا الأمر بشكل جدّي البعثة الإسرائيلية في طهران، والتي سألت الشاه عن ذلك فشكّك في صحتها معتبراً أن «إسرائيل» ناقمة على إيران بسبب تحسُّن علاقاتها مع العرب وتهدف إلى إشاعة الأكاذيب[2].

ولعلّ ما عجَّل في سقوط النظام، الخطأ الكبير الذي ارتكبه الشاه بتاريخ السابع من كانون الثاني عام 1978، حين أوعز إلى صحيفة «اطّلاعات» شبه الرسميَّة بنشر مقالٍ يُهين «الإمام الخمينيّ» وذلك بعد زيارة الرئيس الأميركي «كارتر» إلى إيران. فقد دفع هذا المقال بآلاف

(*) الفتوى: هي الحكم الذي يصدره العالم الديني الذي بلغ رتبة عالية في العلم والتحصيل تجاه أمر أو قضية أو موضوع ما.

(1) «هيكل، محمد حسنين»: «مدافع آية الله»، ط 3، بيروت/ القاهرة، دار الشروق، 1983، ص: 187.

(2) المصدر نفسه، ص: 191.

الإيرانيين إلى الشوارع، وما كان من النّظام إلّا أنّ عاود استخدام أسلوب تدخّل الأجهزة العسكرية فسقط المئات من الشهداء، مما أدّى إلى تفاقم الأمور وانتشارها في مناطق عدة من إيران، وتحوُّلها من حركة ذات طابع منفصل إلى حركة متناسقة وموحدة، لتستمر على مثل هذه الحال عدة أشهر[1].

غير أنّ الأحداث أخذت تتسارع مع اقتراب شهر محرّم، والذي يُمثّل عند الشيعة مناسبة سنوية لتجديد العزاء باستشهاد ابن بنت رسول الله(ص)، فقد تحوّلت التظاهرات إلى ثورة جماهيرية ملأت شوارع طهران ومختلف الساحات الإيرانية، وكان أبرزها التظاهرة التي انطلقت في اليوم العاشر من المحرم. ففي ذلك اليوم المشهود أعلنت الحكومة منع التجوّل، إلّا أن «الإمام الخمينيّ» دعا من مقرِّه في باريس الناس إلى الصعود إلى أسطح المنازل والقيام بالتظاهرات، ولم يكن أمام الحكومة إلّا التراجع عن قرارها، فاجتمع الناس في مُختلف الساحات، وأصدروا بياناً يدعو إلى إلغاء المَلَكيّة وإقامة الجمهورية الإسلامية[2].

ويمكن رصد وتيرة الأحداث من خلال التالي[3]:

- 22/ 12/ 1978: تمَّ جمع التبرّعات لإعانة عمال صناعة النفط والصحفيين الذين أضربوا تنديداً بسياسات الشاه.
- 23/ 12/ 1978: «الإمام الخميني» يطلب من مسيحيي العالم معارضة حكوماتهم إذا أيدّت الشاه.
- 24/ 12/ 1978: مقتل عدد من الطلبة، وإصدار أمر حكومي بإغلاق المدارس في طهران.

(1) «إيران اليوم»: ص: 63.
(2) المصدر نفسه، ص: 67.
(3) المصدر نفسه، ص: 68 ـ 70.

- 25/ 12/ 1978: تحطيم تماثيل للشاه في بعض المدن الإيرانية.

- 27/ 12/ 1978: إعلان موظفي المِلاحة الجوية المدنيّة عن عدم السماح بهبوط الطائرات الأميركية والإسرائيلية في المطارات الإيرانية.

- 28/ 12/ 1978: الشاه يُكلِّف «شاهبور بختيار» تأليف حكومة غير عسكرية.

- 1/ 1/ 1979: الشاه يُعلن أنه سيغادر البلاد للعلاج والاستجمام.

- 3/ 1/ 1979: حكومة «بختيار» تنال ثقة 140 نائباً من أصل 156.

- 6/ 1/ 1979: «بختيار» يُصرِّح بالترحيب بـ«الإمام الخمينيّ» إذا عاد إلى إيران.

- 10/ 1/ 1979: بختيار يُعلن أن الشاه سيكون له السلطة دون الحكم، كمملكة بريطانيا.

- 11/ 1/ 1979: «بختيار» يؤكّد مغادرة الشاه للبلاد بعد أسبوع، ويُعلن عدم معارضته لعودة «الإمام الخميني».

- 13/ 1/ 1979: «الإمام الخميني» يُشكّل المجلس الثوري الإسلامي لتنظيم الحركة الشعبيّة، والحكومة الأميركية تطلب من الجيش دعم حكومة «بختيار».

- 16/ 1/ 1979: الشاه يُغادر البلاد.

- 17/ 1/ 1979: خروج الملايين من الشعب الإيراني إلى الشوارع ابتهاجاً.

- 18/ 1/ 1979: رئيس مجلس الوصاية الإيراني يُسافر إلى باريس ويُقدم استقالته إلى «الإمام الخميني».

- 22/ 1/ 1979 : «بختيار» يُعلن تمسّكه بالدستور.
- 25/ 1/ 1979 : إغلاق المطارات في البلاد مدة ثلاثة أيام.
- 1/ 2/ 1979 : وصول «الإمام الخمينيّ» إلى طهران على متن طائرة فرنسية، واستقبال حاشد في المطار - بعدما أُعيد فتحه تحت الضغط الشعبي - والطرقات.
- 5/ 2/ 1979 : «الإمام الخميني» يُشكّل حكومة مؤقتة برئاسة «مهدي بازركان»، ويُكلفها بالتحضير لتنظيم استفتاء عام وإجراء الانتخابات.
- 8/ 2/ 1979 : القوات الجوية تُعلن التزامها بأوامر «الإمام الخميني».
- 10/ 2/ 1979 : المؤسّسات العسكرية والحكومية تسقط الواحدة تلو الأخرى بأيدي الشعب، والجموع البشريَّة تجتاح الشوارع للسيطرة على ما تبقى من مؤسّسات النظام السابق، بعد معارك مع بقايا الجيش الإيراني الذي لم يزل مؤتمراً بأوامر «بختيار»، وعرفت الأحداث بـ «معركة طهران»[1].
- 11/ 2/ 1979 : إعلان انتصار الثَّورة الإسلامية.

ولا يختلف اثنان على أنّ ذلك التاريخ شكّل نقطة التَّحوُّل الهامة في تاريخ إيران المعاصر، حيث أقيمت أوّل جمهورية بعد المَلَكيّة التي استمرت عشرات القرون، لا بل وأُقيمت أوّل جمهورية إسلامية شيعية في التاريخ الإسلامي الذي يمتد إلى ما يزيد عن 1400 سنة إلى الوراء. وقد علّق حينها السفير الأميركي في طهران «وليام سوليفان» (William Sullivan) على الحدث بالقول إنّ السبب المباشر في نجاح تلك الثَّورة يكمن في انتشار حركة المعارضة الإيرانيَّة في كافة أنحاء البلاد بحيث

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 - 1979)»، ص: 420.

بات من الصعب سحقها من جهة، وعدم اهتمام الجيش بأوامر النّظام والتزام الحياد في كانون الثاني 1979[1] من جهة ثانية، وقد عرف «الإمام الخمينيّ» كيف يستفيد منها ليحقّق الحلم الذي عمل عليه لسنوات طوال في المنفى.

2 ـ تشكيل الحكومة الإسلاميَّة والاستفتاء على النظام

لم يكن قادة الثَّورة يتوقّعون الانهيار السريع لنظام الشاه بالشكل الذي حدث، فقد اعتقدوا، بسبب دعم القوى العظمى في العالم له، بأن الأمر سيطول وقد يستغرق سنوات وليس أشهراً فقط. وعليه، فقد وجدوا أنفسهم أمام تحدٍّ من نوع جديد، فصحيح أنهم نجحوا في تثوير الشعب وهذا أمر مهم، ولكن الأهم هو قيادة هذا الشعب وفق نظام أو دولة تحقّق آمال وتطلّعات ذلك الجمهور الكبير، في ظلّ الحاجة إلى كوادر وقيادات يمكنها أن تدير دفة البلاد[2].

أ ـ الممارسات الأولى للحكومة المؤقّتة

في اليوم التالي لنجاح الثَّورة باشر «مهدي بازركان» المكلّف برئاسة الحكومة بممارسة صلاحياته، فأعلن في 13 شباط 1979، أسماء وزرائه، ليباشر معهم مهام الحكومة المؤقّتة.

وأوّل ما عملت الحكومة لتحقيقه، هو تطبيق بعض المبادئ الإسلاميَّة المُتعلِّقة بحرمة تعاطي المُسكرات، وإغلاق البارات وحظر استيراد اللحوم المجلّدة لعدم التأكّد من حليّة ذبحها.

وفي 15 شباط 1979 تمَّ تشكيل المحكمة الثورية السريّة والتي أصدرت أحكاماً بالإعدام على كبار العسكريين والمدنيين الذين أسهموا

---

(1) «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، ص: 215.
(2) «هويدي فهمي»: «إيران من الداخل»، ص: 188.

في خدمة نظام الشاه ومساندته ضد الشعب، فكان من بينهم 15 جنرالاً و6 نواب و3 وزراء سابقين. ، وإن كان قد أُخذ على هذه المحاكم سريّتها وسرعة حكمها وقسوتها، إلّا أن جميع الذين أُدينوا ثبتت التُّهم عليهم بعدما أُتيحت الفرص الكافية للدِّفاع عن أنفسهم، وقد زار حينها القانونيّ الفرنسي «نوري البالا»، السجون الإيرانيَّة بمهمة تفتيشية فشهد أنّ معاملة السجناء فيها من الإنسانية والعناية أفضل مما كان عليه الحال أيام الشاه[1].

أما على الصعيد الخارجي فقد قطعت الحكومة علاقتها مع «إسرائيل»، وطردت ممثليها الدبلوماسيين والمدنيين، وأغلقت مكاتبها ومنعت التعامل التجاري معها. كما قامت أيضاً بسحب القوات الإيرانيَّة العاملة في مهام دولية ـ في الجولان وجنوب لبنان ـ مع قوات الطوارئ الدولية. كذلك أعلنت الحكومة وقوفها على الحياد بين قُطبي الصراع العالمي: الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأميركية، مُنهية عقود المستشارين والخبراء الأميركيين في الجيش الإيراني. وأعلنت تأييدها للثورة الفلسطينية في وجه الاحتلال الإسرائيلي لأراضي فلسطين المحتلة، وندّدت باتفاقية السلام المصرية مع «إسرائيل»[2]، هذا في وقت بدأ فيه «الإمام الخمينيّ» ترجمة تصوّراته النظريَّة فيما خصّ مشروع الدَّولة في الإسلام الذي كان يُعدّ له في الخارج.

ب ـ إعلان الجمهوريّة الإسلاميّة

أدرك «الإمام الخميني» ومَن معه من قادة الثَّورة وجمهورها، أنّ هناك حاجة لوجود تنظيم حزبي يُبلور فكرة الثَّورة الإسلاميَّة، ويكون رمزاً

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 425.

(2) المصدر نفسه، ص: 426.

لاشتراكها في الحياة السياسية، فتأسّس «الحزب الجمهوري الإسلامي» بإيعاز من الإمام، وضمّ كبار رجال الثَّورة، وسُلمت رئاسته إلى «الدكتور محمد بهشتي»[1]، وضمت اللّجنة المركزية للحزب 30 عضواً. وقد فُتح الباب لانتساب أبناء الشعب إلى الحزب بشرط أن يكون المنتسب مسلماً مؤمناً بحرية واستقلال البلاد وبالجمهورية الإسلاميَّة، وخلال عشرين يوماً تجاوزت أعداد المنتسبين الأربعمائة ألف منتسب[2].

في ذلك الوقت لم يكن قد تبلور بعد شكل الدَّولة في إيران، وسط تضاربٍ بين من يريد البلاد جمهورية شعبية وآخر جمهورية إسلامية وثالث جمهورية ديمقراطية شعبية، ومن جهته كان «الإمام الخميني» يسعى إلى تفادي أخطاء السابق التي أطاحت بالثّورة الدستورِيَّة عام 1906 وثورة «مصدّق» عام 1953، إذ أعاد قراءة التاريخ المعاصر لإيران من زاوية المراقب لِما جرى سابقاً. وفي الوقت نفسه كانت خطاباته وتصريحاته ترجمة للتصوُّرات التي كان يُعدّ لها في الخارج حول كيفية إقامة حكومة دستوريَّة وفق التعاليم والأحكام الإسلاميَّة.

وانطلاقاً من هذا دعا رئيس الحكومة «بازركان»، بتاريخ 11 آذار 1979، إلى ترتيب كافة الإجراءات التي يمكن من خلالها إجراء استفتاء شعبي على الجمهورية الإسلامية. وبتاريخ 30 آذار 1979 أقيمت مراكز الاقتراع في مُختلف أنحاء البلاد، وكان على الناخبين المسجّلين في لوائح الشطب، والذين بلغ عددهم 22 مليون ناخب، الإجابة عن سؤال واحد وهو: هل تريد جمهوريّة إسلاميّة لتحلّ محلّ النّظام الملكي؟ ومن يريد نظاماً آخر كان بإمكانه تدوين ذلك على البطاقة المخصّصة للاقتراع.

---

(1) «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، ص: 226.

(2) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 428.

وقد استدعت الحكومة لمراقبة الانتخابات كبار المحامين الدوليين، الذين أشاروا إلى أنه وإن كانت الانتخابات ليست بمستوى الديمقراطيات الغربية، إلَّا أن هذا الاقتراع مثّل إشراكاً حقيقياً للشعب في تقرير مصيره، وأكّدوا خلوّ تلك الانتخابات من أيِّ تزوير حكومي[1].

واللّافت أنّ نسبة المشاركة في تلك الانتخابات وصلت إلى 92.8% من المُسجّلة أسماؤهم في السجلات، إذ لم يقاطعها سوى أنصار النّظام المَلَكي السابق، وكثير من اليساريين والأكراد السُّنَّة لاستيائهم من الممارسات الجديدة للحكومة. وقد صدرت النتائج الرسميَّة في الرابع من نيسان، بعدما استغرقت عملية الفرز بضعة أيام، لتشير إلى إجماع على قيام الجمهوريَّة الإسلاميَّة بنسبة 98.2%[*] وأعلن رسمياً قيام الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران[2].

3 ـ المشهد السوسيولوجي للتيّارات السياسيَّة قُبيل تشكيل الدّستور

أعاد انتصار الثَّورة الإسلاميَّة في إيران خلط الأوراق الداخليّة من حيث ميزان القوى السياسيَّة الموجودة على الساحة. فبعدما كان حزب «رستاخيز» الحاكم في عهد الشاه هو المسيطر[**]، جاءت الثَّورة لتعيد

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 431.

(*) يشير «الدكتور طلال المجذوب» في كتابه «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)» إلى أن نسبة المؤيدين لقيام الجمهورية الإسلامية بلغ 99,3٪.

(2) «مسعد، نيفين»: «صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية»، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص: 67.

(**) هناك قوى أخرى كانت حاضرة على الساحة، ولكن لم تكن بمستوى الفعالية المطلوب والمحقّق لآمال الشعب، وقد مرّ ذكرها في الفصل السابق.

رسم الخارطة السياسيَّة، فبرزت عدة تيّارات سياسيَّة تتباين رؤيتها لشكل الحكم الذي يجب اعتماده[1]، مع الإشارة إلى أن هذه التيّارات انضوى تحت لواء كلٍّ منها أكثر من حزب أو تنظيم.

ويُمكن القول في هذا السياق إنّ علماء الاجتماع قسموا الأجنحة والتيَّارات السياسيَّة الإيرانيَّة الفاعلة إلى ست جماعات هي[2]: الثوريّون الراديكاليّون، المتديّنون المعتدلون، المتديّنون الليبراليّون، الإصلاحيّون، الوطنيّون التقليديّون، واليساريّون.

1 ـ الثوريّون الراديكاليّون:

وهم أنصار «الإمام الخمينيّ»، وغالبيتهم من تلاميذه السابقين الذين كانت لهم تحرّكات بارزة قُبيل وبُعيد انتصار الثَّورة، بالإضافة إلى شريحة واسعة من رجال الدِّين والتجار وعمال الورش الصغيرة.

وقد أخذت هذه الجماعة على عاتقها نشر خُطب وبيانات الإمام ومسؤولية قيادة التظاهرات، وكانت لها ثلاثة أهداف رئيسية:

- ملاحقة وتعقُّب رموز نظام الشاه.
- تعبئة وحشد الجماهير العريضة في التظاهرات، وإطلاعهم على مخطّطات الشاه وفساد نظامه وعلاقاته مع أميركا، والحثّ على مشاركة المرأة في هذه التظاهرات وتشجيعها على المشاركة في الانتخابات في ظلّ الجمهورية الإسلامية.
- العمل على استبدال حكم الشاه بجمهورية إسلامية تعتمد في إدارة شؤونها السياسيَّة والاجتماعيَّة على طائفة من العُلماء ورجال

---

(1) «عزيزي، يوسف»: «إيران الحائرة بين الشمولية والديمقراطية»، ط 1، بيروت، دار الكنوز الأدبية، 2001، ص: 146.

(2) «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، ص: 225.

الدين، وتحويل المحاكم المدنيّة إلى محاكم شرعيّة، وتطبيق أحكام القصاص والعقوبات وفق مُقتضيات الشَّرع الإسلامي.

وقد أسّست هذه الجماعة «الحزب الجمهوري الإسلامي» الذي عمل على تدعيم الجمهوريّة الإسلاميَّة، وعلى الرغم من عدم وجود جذور سابقة لهذا الحزب إلَّا أنّ عمله وأهدافه جمعت العديد من رجال الدِّين والمثقفين السياسيين والمدنيين[1].

2 ـ المتديّنون المعتدلون:

وهم أنصار آية الله[*] «شريعتمداري»[**]، ويشكّلون مجموعة من علماء الدِّين والتجار والأثرياء من آذربيجان ـ شمال البلاد ـ موطن «شريعتمداري». وكان هؤلاء يرون أنّ الفقيه يجب أن يقتصر دوره على هداية وإرشاد الناس من دون التدخُّل في إدارة الأمور المدنيّة إلَّا عند الضرورة كحالة عدم وجود حكومة[2]. وكان «آية الله شريعتمداري» وقلة من العُلماء الذين أبدوا بعض التحفُّظ على منهج «الإمام الخمينيّ» في إدارة البلاد[3]، إذ إنهم قبل الثورة لم يكونوا يريدون القضاء على المَلَكيّة البهلوية، بل أرادوا تحويلها إلى مَلَكية دستوريَّة طبقاً لدستور العام 1906. أما بعد نجاح الثورة فقد نادوا بنظام سياسي متعدّد الأحزاب،

---

(1) «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، ص: 225، 226.

(*) آية الله: رتبة دينية يحوز عليها طالب العلوم الدينية عند بلوغه مرتبة عالية من العلم والتحصيل تُعرف بـ «الاجتهاد».

(**) آية الله «شريعتمداري»: هو من كبار رجال الدين في إيران ويقارب «الإمام الخميني» في المرتبة الدينية، ولكنه يقلّ عنه في النفوذ الشعبي، كان يقيم في مدينة قم، ويميل إلى الاعتدال ويعارض اللّجوء إلى العنف كحلّ للمشاكل، لم يسجنه الشاه على الرغم من معارضته له.

(2) «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، ص: 227.

(3) «هويدي، فهمي»: «إيران من الداخل»، ص: 131.

بحيث يستطيع كلُّ حزب من خلال ممثّليه البرلمانيين أن يشارك في صنع القرار وحقّ إدارة الدَّولة، مع عدم تدخل علماء الدِّين إلّا في حال انتهاك الشريعة الإسلامية. وقد أسّس هؤلاء العلماء «الحزب الشعبي الإسلامي الجمهوري»، وعلى الرغم من اختلاف التشخيص في التعاطي مع الأمور إلّا أنهم لم يتّخذوا مواقف ضد الثَّورة أو «الإمام الخمينيّ».

3 ـ المتديّنون الليبراليون:

وهم أنصار رئيس الحكومة المؤقّتة المكلّف من قبل «الإمام الخميني» في أول أيام الثَّورة «مهدي بازركان»، فقد التفَّ حوله المسنّون من موظفي الدَّولة والفنيّون والمهنيون الذين قضوا عمراً في ظلّ نظام الشاه، إذ كانوا يعتقدون بإمكانية عودة الشاه بشكل تدريجي، وإنشاء جمهورية ديمقراطية كبديل عن المَلَكية، وقد توجّسوا خيفة ـ بادئ الأمر ـ من قدرة رجال الدِّين على إدارة البلاد، وتبدّدت مخاوفهم شيئاً فشيئاً مع استقرار وضع الثورة، ولكنهم بقوا ينادون بجمهورية إسلامية ديمقراطية ذات علاقات وديّة مع الغرب[1].

4 ـ الإصلاحيّون:

وهم أنصار «الدكتور علي شريعتي»، الذين كانوا يُمثِّلون شريحة واسعة من رجال الفكر والشباب الدارسين، وطلاب المعاهد العُليا. وهم كانوا يرفضون كافة أشكال الإمبرياليّة والرأسماليّة التقليديّة، وطغيان رجال الدين، ولديهم نزعة ثورية ضد نظام الشاه على أساس رفض الطبقيّة، وإعادة توزيع الثروة الزراعيّة، وتحديث وسائل الإنتاج، ونقل السلطة إلى العمال والفلاحين ليتحوّل المجتمع الإيراني إلى مجتمع بلا

(1) «Siddiqui Kalim»: «The Islamic Revolution in Iran» - London, The Open Press in Association with the Muslim Institute, 1980, p: 120.

طبقات[1]، بيد أنّ دورهم لم يكن حاضراً بقوة في الساحة السياسيَّة بقدر ما كان في الساحات الفكريَّة والعلميّة.

5 ـ الوطنيّون التقليديّون:

وهم الذين عاشوا عهد ثورة «مصدّق»، وتأثّروا بالأفكار التي كان ينادي بها وسعى لتحقيقها. لقد نادوا كثيراً بالتخلّص من الأسرة البهلوية الحاكمة، كما سعوا إلى تطوير الدُّستور بما يتوافق مع التراث الإيراني، وقد أيّدوا النّظام الجمهوري الذي يشمل جميع الأحزاب السياسية. برز لديهم الميل نحو استمرار العلاقات التجارية والعسكرية مع الولايات المتحدة وأوروبا وخاصة فرنسا. كما برزت لديهم الخشية من سيطرة رجال الدِّين على السلطة، لكنهم لم يعارضوا الثَّورة بل عملوا على جمع شمل العناصر السياسيَّة القادرة على إحداث تطوير اقتصادي وسياسي للشعب بمختلف أعراقه[2].

6 ـ اليسار الإيراني:

ويضمّ المجموعات التي رفعت شعارات العلمنة وفصل الدِّين عن السياسة، لذا برز نشاطها بين بعض الأقلّيات في إيران (الأكراد، التركمان، اليهود، ...). وقد سعت إلى ثورة اجتماعيّة شاملة ضد المَلَكيّة والرأسمالية الغربية، وقطع الصلات مع دول الغرب عدا الاتحاد السوفييتي. كما سعت لإقامة جمهورية شعبية تجمع مُختلف القوميّات في إيران، ولا سلطة فيها لرجال الدين.

وقد ضمّت هذه المجموعات حزب «تودة» الشيوعي وجماعات

(1) «Robin Bary»: «Paved with Good Intention - The American Experience and Iran» - Newyork - Oxford University Press, 1980, p: 120.

(2) «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، ص: 231.

«مجاهدي خلق»، و«فدائيي خلق» (وهي مجموعات وخلايا تنظيمية صغيرة)، وحاول البعض منها تأييد الثَّورة بعد نجاحها، مراهناً في ذلك على أن الأمر لن يدوم لها، فإذا ما انقلبت الأمور ضدّها يمكنه الانقضاض على السلطة في اللحظة الحاسمة[1]، ولا سيما حزب «تودة» الذي يُعرف في إيران بحزب «منتهز الفرص».

لكن «الإمام الخمينيّ» كان حاسماً في إزاحة هذه المجموعات جانباً، حيث تمَّ اعتقال قائد الحزب و30 من كبار أعضائه، بعدما تبيّن زيف ادعاءاتهم واعترافهم بالعمل لصالح بلد أجنبي.

ويمكن الجزم هنا بشموليّة الالتفاف حول «الإمام الخميني» من قِبَل شرائح واسعة من الشعب، ليس فقط نتيجة النزعة الدينيّة التي حملها وقاد بها البلاد، مع ما للاعتبار الديني من مكانة لدى الشعب، ولكنْ لأنّ الحاجة الماسّة للتخلّص من النظام المَلَكي والاستبداد الذي كان يمارسه الشاه دفع الشعب إلى تبنّي خياراته، وهذا ما فسَّر بشكل أو بآخر موافقة مجمل الحركات والتيَّارات الموجودة على الساحة عقب انتصار الثَّورة، على تبنِّي خيار الدَّولة الإسلاميَّة كبديل يحقّق نوعاً من الطمأنينة للشعب واستقراراً للبلاد، ولكن مع التحفّظ لدى البعض حول آليّات ترجمة الحكم الديني في سياق الممارسة السياسيَّة للسلطة، وكذلك عدم التقائها على تصوّر واحد لشكل نظام الحكم في المستقبل.

لقد كان القاسم الأكبر ـ وليس الوحيد ـ بين هذه التيّارات جميعاً ضرورة إقامة الحكم الإسلامي وعدم التخلّي عنه، ولكن باب الاجتهاد الذي تميز به الشيعة دون غيرهم من الفرق الإسلاميَّة، فتح المجال للكثير من العُلماء المجتهدين لإبداء آرائهم الفقهيّة في مسائل عدة، ولا سيما

(1) «مارديني، زهير»: «الثورة الإيرانيَّة بين الواقع والأسطورة»، ص: 131.

تلك التي ترتبط بموضوع الحكم، انطلاقاً مما توارثه الشيعة في هذا المجال من تجارب سابقة بدأت منذ أن أقام الرسول محمد(ص) دولة الإسلام في المدينة المنوّرة، مروراً بتجربة الإمام علي(ع) في الحكم، إلى مُختلف التجارب التي قدّمها التاريخ الشيعي عبر عصور خلت، ولكن البارز في هذا الإطار كان نتاج «الإمام الخميني» ومن قبله «السيد محمد حسين النائيني» ـ مرّ الحديث عنه سابقاً ـ، في بلورة صورة الحكم، خاصة فيما يتعلّق بنظريّة حاكميّة الوليّ الفقيه لشؤون المسلمين.

ولا شكّ في أنّ هذه الصورة العامَّة فتحت الاحتمالات على مصراعيها فيما يتعلَّق بتشكيل الدُّستور بين اعتماد لدستور سابق مع تعديله، أو وضع دستور جديد للبلاد، أو العودة إلى دستور العام 1906 الذي لم يُبصر النور إلَّا قليلاً، مع الإشارة إلى أن هذا الأمر يُشكِّل سابقة متقدمة في عملية إدارة الدَّولة الإسلامية.

4 ـ وضع دستور للبلاد عام 1979، وتعديله عام 1989

لمّا كان الدُّستور يُمثِّل البناء الأساس لأيّ كيان أو نظام سياسي، يمكن من خلاله تحديد طبيعة ذلك النظام وهوية الدَّولة والمجتمع، عبر تنظيم عمل السلطات وحفظ حقوق الأفراد، ولما كانت الثَّورة الإسلاميَّة ثورة شاملة هدفت إلى اقتلاع جذور الحكم المَلَكي، ومحو كلّ آثاره، لذا كان من الطبيعي أن يبادر رجالاتها ـ أي الثَّورة ـ إلى وضع دُستور جديد للبلاد يتوافق مع الرؤى والتوجّهات التي تحملها.

صحيح أنّ أصواتاً عدة قد نادت بمعاودة العمل بالدستور السابق ـ دستور العام 1906 ـ، وإجراء بعض التعديلات عليه، علماً أنه لم يزل يُعمل به في البلاد ولكن بتعديل وتجميد الكثير من موادّه أيام الشاه، لكن «الإمام الخمينيّ» كان موقفه حاسماً في هذا الصدد، إذ قال: «إن ما نادت به بعض الأحزاب فيما يتعلَّق بتطبيق الدُّستور ما هو إلَّا دعوة

لتثبيت أقدام الشاه، وهذه هي الخيانة بحدّ ذاتها يجب على دعاة تطبيق الدُّستور أن يعيدوا النظر بقوانينه التي فُرضت بحدّ السلاح والقوة...»[1].

ماذا حدث وقتها؟ ولماذا رفض «الإمام الخميني» العودة إلى دستور العام 1906؟ وما الصيغة التي تمَّ التوافق عليها؟ وما الدافع لإجراء تعديل على الدُّستور في العام 1989؟

جملة تساؤلات تُطرح في هذا السياق لا بدَّ من التوقف عندها لرسم الصورة المكوِّنة للدُّستور الإيراني الحالي.

أ ـ وضع دستور للبلاد عام 1979

بعد الاستفتاء على نظام الحكم الذي سيُعتمد في إيران، كان موضوع العمل على وضع دستور إسلامي للبلاد هو الأمر الأساس الذي تمّت المُباشرة به. هنا برز الخلاف بين «الإمام الخميني» و«آية الله شريعتمداري». فقد كان الإمام يعمل على إجراء استفتاء شعبي على الدُّستور الإسلامي ـ حيث هناك مُسوّدة جاهزة ـ بعد إنجازه لإقراره أو رفضه على غرار الاستفتاء الذي جرى على الجمهورية الإسلاميَّة، أما «شريعتمداري» وبعض التيّارات التقليدية واليسارية، فكان رأيهم أن يُعرض الدُّستور الجديد على جمعية تأسيسية مُنتخَبة من كلّ فئات الشعب، وبعد المصادقة عليه لا مانع من عرضه على الاستفتاء الشعبي، وكان من المقرّر حينها أنه بعد إقرار الدُّستور بشكل نهائي يُصار إلى دعوة الشعب لإجراء انتخابات عامة لاستكمال بقية الأجهزة للنِّظام الجديد[2].

---

(1) «رجبي، محمد حسن»: «الحياة السياسية للإمام الخميني» (ترجمة: «فاضل عباس بهزاديان»)، ط 1، بيروت، دار الروضة، 1993، ص: 385.

(2) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 441.

تجدر الإشارة هنا إلى أن المسودة الأوَّليَّة للدُّستور مستقاة من دستور 1906، وممّا قدمه «الإمام الخميني» في كتابه «الحكومة الإسلاميَّة» حول مشروع نظام الحكم في الإسلام، بالإضافة إلى التصوّر الذي قدمه آية الله «السيد محمد باقر الصدر»(*) في النجف الأشرف حول آلية ترجمة تنفيذ الأحكام الإسلاميَّة عبر سلسلة موادّ يمكن أن تشكّل نواة لدستور دولة عصرية. فقُبيل عودته من فرنسا كان الإمام قد كلّف «حسن حبيبي» ـ الذي شغل فيما بعد منصب النائب الأول لرئيس الجمهورية السابق «السيد محمد خاتمي» ـ بإعداد تلك المسوّدة، وذلك بالتعاون مع نفر من المثقفين الإسلاميين الذين درسوا في الغرب، وكانوا على اتصال وثيق بالإمام، مستفيدين من عدد من الدَّساتير المعتمدة في أكثر من دولة أوروبية من حيث الشكل.

ولمّا أُنجزت المسوّدة بتاريخ 22 كانون الثاني 1979، قُدّمت إلى الإمام فأخذها معه إلى طهران عند عودته، وبعدها أُعيد النظر فيها من قبل لجنة تشكّلت برئاسة «حسن حبيبي» نفسه وخمسة من الفقهاء المدنيين، ثم أُعيدت إلى الإمام الذي سلّمها إلى أحد وزراء حكومة «بازركان» المؤقّتة حيث شكّل لجنة برئاسته عملت مدة ثلاثة أشهر في صَوْغ المسودّة الرسميَّة الأولى للدُّستور الذي طلب «الخمينيُّ» إجراء الاستفتاء عليها[1].

(*) «آية الله السيد محمد باقر الصدر»: من أبرز العلماء الشيعة المعاصرين الذين كانت لهم إسهامات في تقديم تصوّرات حول نظام الحكم في الإسلام والنظام الاقتصادي في الإسلام وغيرها من الأبواب التي تحتاج إليها الدولة العصرية، تميّز بنبوغه المبكر وحضوره القوي على الساحة الإسلامية الشيعية في العراق وخارجه، قُتل في العام 1980 على يد نظام «صدام حسين» بعدما رفض الاعتراف بشرعية حكمه، ولم يكن قد بلغ الخامسة والأربعين من عمره.

(1) «شيرازي، أصغر»: «السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية» (ترجمة: «حميد سلمان الكعبيّ»)، ط 1، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2002، ص: 57.

ونذكر هنا أنه عندما وجد الإمام أن هناك مقاومة قوية لإجراء استفتاء شعبي على الدُّستور، تقرّر ـ كحلّ وسط ـ انتخاب جمعية من الخبراء، على أن يكون أعضاء هذه الجمعية خمسة وسبعين عضواً، وتتولّى مهمة درس مُسوّدة الدُّستور وإقرارها قبل طرحها على الاستفتاء، وكان الإمام يُعارض هذه الصيغة كونها ستستغرق وقتاً طويلاً مما يتيح للجماعات المناوئة للحكم أخذ فرصة لتخريب الثَّورة الحديثة الولادة[1].

وفي تلك الاثناء، تمّ وضع بعض الشروط المُتعلِّقة بمن يودّ الترشّح لجمعية الخبراء، منها أن يكون المرشح أتمّ الثلاثين من عمره، وأن يكون معروفاً في دائرته الانتخابية، ومطّلعاً على الشؤون المحلية، وغير معارض للنِّظام الإسلامي. وقد سُمح لرجال الجيش والشرطة بالتصويت، بالإضافة إلى تخصيص مقاعد للأقليّات المسيحية واليهودية والزرادشت في مناطق وجودها[2]، مع الإشارة إلى أن مجموع سكان تلك الأقليّات حينها لم يتجاوز 2 % من إجمالي عدد السكان.

وما أنْ حلّ الثالث من آب عام 1979 حتى فُتح 18 ألف مركز اقتراع في مُختلف أنحاء البلاد، وقام رجال الحرس الثوري بتنظيم عمليّة الاقتراع، وبسبب بعض الإجراءات المُتخذة والتي لم تُعجب أنصار «آية الله شريعتمداري» وأنصار «الجبهة الوطنية»، قاموا بسحب مرشحيهم للانتخابات. وعلى الرغم من ذلك فقد أظهرت النتائج مشاركة كثيفة للمقترعين فاقت نسبتها الـ 90%، وفوزاً كبيراً لأنصار «الإمام الخميني». وقد حصلت المعارضة التي ضمّت «الحزب الديمقراطي الكردستاني» وبعض المقرّبين من «آية الله شريعتمداري» على 13 مقعداً

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 441.
(2) المصدر نفسه.

في المجلس، وكانت هناك امرأة واحدة من بين الفائزين وهي من أنصار الإمام «الخميني»[1]. في المقابل نقلت صحف المعارضة حينها أن هناك بعض أعمال الضغوط والتزوير مارسها أنصار «الإمام الخميني»، من قبيل نشر معلومات كاذبة وتزييف للنتائج[2]، وهذا ما دفع «آية الله شريعتمداري» إلى التعليق على الأمر بطلب العودة إلى دُستور 1906 بعد إجراء تعديلات تتلاءم مع الجمهورية الإسلامية[3]، ولكن أنصار الإمام رفضوا ذلك خشية من عودة البلاد إلى سابق عهودها، خاصة أنّ الملايين من الشعب الإيراني كانوا ينتظرون تبدّلاً وتحولاً حقيقياً في مُختلف الميادين في البلاد، والعودة إلى الدُّستور القديم كانت ستشكّل إحباطاً لهم.

وتجدر الإشارة إلى أن عمل الجمعية ـ التي تحوّل اسمها إلى مجلس الخبراء ـ بدأ في 19 آب لوضع الدُّستور في صياغته النهائية بعدما كانت المسوّدة الأوَّليَّة جاهزة، وبعد نقاشات مستفيضة دامت حوالي الثلاثة أشهر وُضع الدُّستور في صيغته النهائية، وجرى إقراره بعد الاستفتاء عليه في شهر كانون الأول من العام نفسه[4].

يقع دُستور 1979 في مائة وخمس وسبعين مادَّة تتوزع على اثني عشر فصلاً تتناول الموضوعات الآتية بالترتيب[5]:

---

(1) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 442.

(2) «شيرازي، أصغر»: «السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية»، مصدر سابق، ص: 69.

(3) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 442.

(4) «سعيد، نيفين»: «صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية»، ص: 68.

(5) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، ط 1، دمشق، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية، 1985، ص: 7، 8.

ـ مبادئ عامة.

ـ اللّغة والكتابة والتاريخ والعلم الرسمي للبلاد.

ـ حقوق الشعب.

ـ الاقتصاد والشؤون المالية.

ـ سيادة الشعب والسلطات الناشئة منها.

ـ السلطة التشريعية.

ـ مجالس الشورى.

ـ القائد أو مجلس القيادة.

ـ السلطة التنفيذية.

ـ السياسة الخارجية.

ـ السلطة القضائية.

ـ وسائل الإعلام العامَّة.

والملاحظ في تبويب الموضوعات اختلافها عمّا هو رائج في الدَّساتير بشكل عام، والتي تنتقل من الديباجة إلى الأحكام العامَّة إلى تحديد وضع السلطات الثلاث: التنفيذيّة ثم التشريعيَّة ثم القضائيّة ـ بالترتيب ـ إلى المؤسّسة العسكرية، فحقوق المواطنين وواجباتهم، وأخيراً مبادئ الدَّولة في السياسة الخارجية[1].

بالإضافة إلى ذلك، يُلحظ في ديباجة الدُّستور الإيراني ـ كدأب

(1) «سعيد، نيفين»: «صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية»، ص: 69.

معظم دساتير الثورات الكبرى ـ إشارة إلى رمز الثَّورة وقائدها وكفاحه لإسقاط النظام السابق، ولكن بحكم الخصوصيَّة العقائدية للثورة الإيرانيَّة، فقد شددت الديباجة على أنّ المحتوى الديني لكفاح «الإمام الخميني» كان له أكبر الأثر سواء في إحداث الثَّورة أم في إنجاحها، مقارنة إياها بالثورات والحركات التي حصلت ما قبل الثَّورة، وكيف أنها فشلت بسبب غياب البعد العقائدي الإسلامي في حركتها[1]، وقد بدا ذلك واضحاً من خلال مقدّمة الدُّستور التي تشير إلى أنه يُعبِّر عن الركائز الثقافيّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة للمجتمع الإيراني، انطلاقاً من القواعد والمعايير الإسلاميَّة التي تُجسّد أهداف الأمّة الإسلامية[2].

ب ـ تعديل الدُّستور عام 1989

بعد عشرة أعوام على إقرار دستور 1979، واستجابة للتطوّرات التي طرأت على وضع الثَّورة بُعيد استقرارها، وإفساحاً في مجال توسيع صلاحيَّات رئيس الجمهورية التي كانت محدودة في ذلك الدُّستور، وسعياً لإيجاد آليّة لتسوية الخلاف بين جناحي السلطة التشريعيَّة (البرلمان ومجلس صيانة الدستور)، وتحديداً لشروط المرشد وصلاحياته استعداداً لمرحلة ما بعد «الإمام الخمينيّ»، أوعز الإمام في العام 1988 إلى رئيس الجمهورية آنذاك «آية الله علي خامنئي» ـ المرشد حالياً ـ بضرورة إجراء بعض التعديلات الدستوريَّة، وذلك تطويراً للإيجابيات التي كشفت عنها التَّجربة العمليَّة للجمهورية الإسلاميَّة وتصحيحاً للسلبيات التي عانتها[3]،

(1) «سعيد، نيفين»: «صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية»، ص: 69.
(2) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»: ص: 23.
(3) «الحسيني، محمد صادق»: مقال تحت عنوان «صنع القرار في إيران وتركيبة النظام الإسلامي»، مجلة شؤون الأوسط، العدد 54، آب 1996، ص: 15.

والتقى ذلك الإيعاز مع الرسالة الموقّعة من 170 نائباً في البرلمان، والمرسلة إلى الإمام مطالبة إياه بضرورة إجراء تعديلات سريعة على الدستور[1].

ولهذه الغاية شكّل «الإمام الخمينيّ» لجنة من عشرين عضواً ضمّت رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء ورئيس مجلس الشورى ـ البرلمان ـ وخمسة نواب من مجلس الشورى بالإضافة إلى «السيد أحمد الخميني» ـ نجل الإمام ـ الذي حضر كمراقب، وترأّس اللجنة حينها رئيس مجلس الخبراء «آية الله علي مشكيني»[2]. وكان على جدول أعمال اللجنة دراسة المواد المُتعلّقة بتدعيم السلطتين التشريعيَّة والتنفيذيَّة وسلطة «مجمع تشخيص مصلحة النظام»[*]، بالإضافة إلى تحديد آلية لتعديل الدستور. وقد أنهت اللجنة عملها في أواخر تموز من العام 1989 ـ حيث كان قد تُوفي «الإمام الخميني» ـ وأُجري استفتاء شعبي على التعديلات فوافق الشعب عليها بنسبة 97.3% ممن أدلَوا بأصواتهم[3].

يقع الدُّستور المعدّل في مائة وسبع وسبعين مادَّة تتوزّع على أربعة عشر فصلاً، تُمثّل عناوين الفصول من الأول إلى الثاني عشر منها تكراراً لنظيراتها في دستور 1979، أما الفصل الثالث عشر فيُخصّص لـ«المجلس

---

(1) «سعيد، نيفين»: «صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية»، ص: 71.
(2) المصدر نفسه.
(*) «مجمع تشخيص مصلحة النظام»: هو إطار تمّ تشكيله بأمر من المرشد لتشخيص المصلحة في الحالات التي يرى مجلس صيانة الدستور أن قرار مجلس الشورى الإسلامي يُخالف موازين الشريعة أو الدستور ـ في حين لم يقبل مجلس الشورى رأي مجلس صيانة الدستور ـ بملاحظة مصلحة النظام، ويتم تعيين أعضاء هذا المجمع من قبل المرشد سواء الدائمين منهم أم المؤقتين (المادة 112)، ولم تذكر المادة عدد أعضاء هذا المجمع سواء الدائمين أو المؤقتين ـ.
(3) «سعيد، نيفين»: «صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية»، ص: 71.

الأعلى للأمن القومي»(*) وهو مؤسسة جديدة استُحدثت في العام 1989، وأما الفصل الرابع عشر فيُخصص لإعادة النظر في الدُّستور بواسطة مجلس يحمل الاسم نفسه، أيْ مجلس إعادة النظر في الدُّستور. ويُشار هنا إلى أنّ المواد المعدلة في الدُّستور توزّعت بين ما هو متعلّق بالسُّلطة التشريعيَّة (خمس مواد تمَّ تعديلها)، وما هو خاص بأعمال وصلاحيّات المرشد، (سبع مواد تمَّ تعديلها)، وما يتعلَّق بالسُّلطة التنفيذية (اثنتا عشرة مادة)، وما يتعلَّق بالسُّلطة القضائية (أربع مواد)[1].

ومن الملاحظ أن التعديلات توزّعت على الفصول التي تطال السلطات في البلاد بشكل أساس، وهذا يدلُّ على تجاوز أيِّ أزمات قد تطرأ ما دام «الإمام الخمينيّ» حاضراً كمرشد للثورة، وفي حال غيابه كان من الواضح، ومن خلال دعوة الإمام نفسه إلى التعديل، أن الأمور قد تتّجه نحو التصادم أو إضعاف مراكز السلطة، والدليل على ذلك يكمن في أنّ السنوات العشر الأولى من عمر الثَّورة (1979 ـ 1989) مثّلت التَّجربة العمليَّة التي صاغت التصوُّرات تجاه سير الأمور، والتي شهدت ـ كما ذُكر سابقاً ـ خلافاً بين جناحَي السلطة التشريعية؛ أيْ مجلس الشورى ـ البرلمان ـ ومجلس صيانة الدستور(**)، ووصلت في

(*) «المجلس الأعلى للأمن القومي»: هو مجلس يرأسه رئيس الجمهورية لغرض تأمين المصالح الوطنية من حراسة الثورة الإسلامية، ووحدة أراضي البلاد، والسيادة الوطنية، وذلك وفق مهام محدّدة في الدستور (المادة 176).

(1) «سعيد، نيفين»: «صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية»، ص: 71.

(**) «مجلس صيانة الدستور»: هو مجلس يهدف إلى ضمان مطابقة ما يُصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع الإحكام الإسلامية والدستور، ويتألف من اثني عشر عضواً: ستة من الفقهاء في أحكام الدين الإسلامي العارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة يختارهم المرشد، وستة من ذوي الاختصاص في مختلف فروع القانون (السياسي، الحقوقي، . . .) ويرشحهم المجلس الأعلى للقضاء، ويصادق عليهم مجلس الشورى (المادة 91 من الدستور).

السنوات الأخيرة من رئاسة «آية الله علي خامنئي» إلى حدٍّ من التفاقم الذي يُنذر بتجميد قدرة النّظام على التحرُّك في فترة كان بأمسِّ الحاجة فيها إلى أن ينشط إبان حرب الخليج الأولى(**) لذا شمل التعديل إرساء دور لمجمع تشخيص مصلحة النظام.

خلاصة

نستخلص مما سلف أن الثَّورة الإسلاميَّة التي قادها «الإمام الخمينيّ» لم تكن هي الأولى في إيران وإن كانت ـ حتى يومنا هذا ـ الأخيرة، ولكن الميزة الأساس التي انطلق منها الإمام في قيادته للثورة تكمن في أنّ الأهداف واضحة وصريحة في قلب النظام، وإقامة نظام إسلامي بديل ينطلق من حاكمية الدِّين للمجتمع بما يحتويه من مخزون قادر على توظيفه في شؤون إدارة البلاد.

ولا يخفى على المُتتبِّع أن الظروف التي سادت البلاد قد ساعدت الثورة بشكل أو بآخر، بدءاً من تسلُّط الشاه، إلى العلاقات والامتيازات الأجنبية، إلى تردّي أوضاع البلاد على مُختلف الصعد الحياتية، بدليل أن حركة الغليان التي عاشها الشارع الإيراني، وحضوره في الساحات لم يكن فقط لتلبية نداء «الإمام الخميني»، بل إنّ مُختلف الثورات التي عصفت بالبلاد، أسهمت على مرّ التاريخ بزعزعة تلك الإمبراطورية التاريخيّة القديمة، ولكن لم يُكتب لتلك الثورات النجاح ربما بسبب استعجالها للأمور، أو عدم مناداتها بإسقاط النّظام المَلَكي، أو عدم القدرة على بناء القاعدة الشعبيّة الأوسع التي يمكنها أن تؤازر تلك الثورات.

(**) حرب الخليج الأولى: وهي الحرب التي نشبت بين العراق وإيران في العام 1980 بُعيد نجاح الثورة، وقد دامت ثمانيَ سنوات.

ولعلّ أبسط ما يمكن رصده في هذا المجال هو قدرة «الإمام الخمينيّ» على قراءة التَّجربة الإيرانيَّة في تاريخها المعاصر بشكل دقيق، وبلورة الصورة الممكنة للتحرّك الذي يمكنه أن ينقذ الشعب من أزمته. لقد عرف مواطن الخلل التي أفشلت الثورات السابقة، من حيث عدم التأسيس الشعبي لها، وضعف أدوات المواجهة. ففي الوقت الذي كانت نافذة الأحزاب للعمل ضد حكم الشاه مقموعة، عمل الإمام على أن يكون الشعب هو النافذة للقضاء على هذا الحكم، لذا انطلق من نقطة الصفر، بل وأكثر من ذلك لم يكن ليستعجل الأمور إنما بقي يعمل ـ ولو من المنفى ـ على بناء أُسُس الثَّورة رويداً رويداً، مستفيداً من عامل الوقت لصالحه حتى تينع الثمار ويحين قطافها. فالمدّة الزمنية من أوائل الستينات حتى أواخر السبعينات استطاع فيها من جهة توعية الشعب وإزكاء روح المواجهة فيه، وحثّه على الحضور في ساحات الدفاع عن الوطن والمقدّسات، ومن جهة ثانية كشف عورات الشاه أمام شعبه، وفضح مؤامراته ومخطّطاته وعلاقاته مع الولايات المتحدة الأميركية و«إسرائيل» على حساب شعبه، ومن جهة ثالثة رفض الحلول الوسط في التعامل مع الشاه، بل وأخذ قرارات حاسمة في المواجهة ضده، ومن جهة رابعة ـ وهي الأهم ـ العمل على إخراج نظريَّات الفقه السياسي الشيعي الذي ساعده على إنضاج صورة مشروع الدَّولة في الإسلام من خلال ما قدّمه في هذا السياق من نظرية للحكم ترتبط بحاكميّة الوليّ الفقيه. واللافت هنا أنّ الإمام عند عودته إلى إيران كان يبلغ من العمر 79 عاماً، ولم يكن ليتسابق مع الزمن ليحقّق أهدافه ولو مبكراً، بل بدا واضحاً أن المشروع المقبل عليه هو أكبر من سنيّ عمره وأبعد من حدّ إسقاط الشاه وإقامة نظام بديل.

وما يهمُّ في هذا السياق هو أن المشروع المقدّم للدولة لم يكن لدولة تعيش في القرون الوسطى، بل لدولة حاضرة في عصر تطغى عليه حركة

التطوُّر والتكنولوجيا بنظير لا سابق له. فمن السَّهل قلب الأمور رأساً على عقب، ولكن من الصعب إعادة بنائها وفق مُتغيِّرات معاكسة لما كان قائماً.

في ضوء ذلك، يمكن القول إنَّ الدُّستور الإيراني شكّل أوّل النماذج التي تبنّت الإسلام ديناً ودولةً وشريعةً ومنهاجاً، وبلغة عصرية تتناغم مع ما أقرّته ودوّنته المواثيق الدولية، ودساتير العالم المتحضّر في أكثر دول العالم تقدّماً ورقيّاً. لقد حاول ترجمة المخزون التشريعي عبر سلسلة من الفصول والمواد الجامعة لمختلف مُتطلِّبات البلاد، من إيجاد آلية لإدارتها من خلالها، وتنظيم السلطات، وحفظ حقوق الأفراد بما يوفّر لهم حياة هنيئة وسعيدة.

وإذا كانت التجربة المُباشرة للحكم في سنواتها الأولى قد كشفت عن ثغرات وأخطاء في النظريَّة أو التطبيق، فإنّ السياق العملي المباشر هو الأجدى بكشف السلبيات عبر الممارسات الظاهرية، وهذا ما قد يكون الدافع لإعادة النظر في أسمى وثيقة تدار البلاد من خلالها، وهي الدُّستور من خلال ما حدث في العام 1989، وهذا يكشف عن مدى الطواعية الحاضرة لمواكبة مُتطلِّبات الواقع وفق ما تقتضيه الحاجات العمليَّة المُباشرة لإدارة شؤون البلاد.

الفصل الثالث

قراءة في أبعاد بعض موادّ الدستور

1 ـ معالم عامّة في الدُّستور

يُقدّم الدُّستور الإيراني نفسه في محاولة نادرة لتقنين الأحكام الخاصَّة بتنظيم الدَّولة الإسلاميَّة، وتحديد هويتها الفكريَّة، ووضع كلّ ذلك موضع التنفيذ. وبتعبير آخر فقد نقل هذا الدُّستور الأفكار الإسلاميَّة المُتعلِّقة بالحكم وفقه الدَّولة من القوالب النظريَّة إلى القوالب المقنّنة المعدّة للتطبيق، أيْ من الكتب إلى الممارسة اليومية العملية. من هنا قد يكون الدافع «للإمام الخمينيّ» في الإجهاز على كافة القديم وحرصه على التغيير الشامل لمختلف صعد الحياة السياسية، ـ كما مرّ سابقاً ـ هو رفضه كافة أشكال الحلول الوسطية التي يمكن أن تعيد رواسب الماضي لتصيب الثَّورة في الصميم.

ولعلّ الاستشهاد بالنصوص المُستقاة من مصادر الشريعة الإسلاميَّة الرئيسة (القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة)، شكَّل خروجاً عن المألوف من الصياغات الدستوريَّة، وهذا بالتحديد ما يعطي هذا الدُّستور طابعه الخاص.

في ما يلي محاولة لمقاربة الفهم الواقعي للدُّستور انطلاقاً من جملة قراءات تبدأ من خلال مَعْلَمَيْن أساسيين من مَعالم الدُّستور تظهر فيهما الصورة العامَّة له، وهما[1]: لغة الدُّستور، وأسلوب الدستور.

أ ـ لغة الدستور

من يدقِّق في لغة الدُّستور يخلص إلى ملاحظتين أساسيتين، الأولى تتعلّق بنصوص من القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، والثانية باستخدام مصطلحات وتعبيرات خاصة. وتتفق هاتان الملاحظتان على الترابط بين الشَّكل والمضمون في مسألة الصياغة، فلا يمكن حصر لحاظ الدُّستور من الجانب الشكلي دون فهم الرابط بالمضمون.

1. استشهاد الدُّستور بالنصوص الشرعية:

«إن ابتناء الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران، وفقاً للدُّستور موضوع البحث، على الأحكام الشرعية للإسلام، جعل من الدُّستور الإسلامي هيكلاً قانونياً عصرياً لأحكام شرعية فقهية مستمدّة من المصدر التشريعي أي الكتاب والسنّة. والمراقب للدُّستور سواء كان مواطناً بسيطاً أم مسؤولاً في الدَّولة أو باحثاً قانونياً أو سياسيّاً، سيجد المصدر التشريعي ماثلاً أمامه بشكل لافت، وهذا أوّل الأمور التي يجب استحضارها لفهم وتفسير الأحكام التي وردت بصددها تلك الاستشهادات»[2].

---

(1) «الأنصاري، مصطفى»: «قراءة في بعض خصوصيّات دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، مقال قُدّم لمؤتمر «الرؤى الحضارية لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، والذي عقد في دمشق بتاريخ 19 ـ 20/ 3/ 2000، جُمعت المقالات في كتاب «الرؤى الحضارية لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية» باسم المؤلف: مجموعة من الباحثين، ط 1، دمشق، المستشارية الثقافية لسفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة بدمشق، 2004، ص: 69.

(2) المصدر نفسه.

أوّل تلك الاستشهادات شهادة التوحيد في المادّة الثانية من الدُّستور «يقوم نظام الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران على أساس:

1. «الإيمان بالله الأحد ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. وتَفرّده بالحكم والتّشريع ولزوم التسليم لأمره».

2. «الإيمان بالوحي الإلٰهيّ ودوره الأساس في بيان القوانين»[1].

وهذه المادّة تعكس القاعدة الإيمانية للجمهورية الإسلامية. وكذا في المادّة الثامنة عشرة، فقد وردت عبارة «الله أكبر» فيما خصّ الأحكام الخاصَّة بعَلَم الجمهورية، إذ نصّت المادّة على التالي «يتألف العلم الرسمي لإيران من اللون الأخضر والأبيض والأحمر مع رمز الجمهوريَّة الإسلاميَّة وشعار الله أكبر»[2].

أما المادّة السابعة[3] من الدُّستور فقد وضعت مبدأ الشورى موضع التطبيق من خلال استحضار الآيتين القرآنيتين، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[4]، ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[5]، والمادة الثامنة[6] أوردت الآية الكريمة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[7]، والمادة الحادية عشرة[8] التي

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ملحق كتاب «الرؤى الحضارية لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية» والذي صدر باسم المؤلف: مجموعة من الباحثين، حيث جُمعت مقالاتهم المُقدّمة لمؤتمر «الرؤى الحضارية لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، والذي عقد في دمشق بتاريخ 19 و20/ 3/ 2000، ط 1، دمشق، المستشارية الثقافية لسفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة بدمشق، 2004، ص: 353.

(2) المصدر نفسه، ص: 357.

(3) المصدر نفسه، ص: 355.

(4) «القرآن الكريم»: سورة الشورى، الآية 38.

(5) «القرآن الكريم»: سورة آل عمران، الآية 159.

(6) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 355.

(7) «القرآن الكريم»: سورة التوبة، الآية 71.

(8) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 356.

بيّنت موقف الدول من المسلمين في مُختلف أقطارهم، ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾[1]، المادّة الرابعة عشرة[2] تطرّقت إلى علاقة الجمهوريّة الإسلاميّة والمسلمين بغير المسلمين من خلال الآية القرآنية: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[3]، وفي خصوص ما يتعلّق بالقوات المسلحة فقد تناولت المادّة الحادية والخمسون بعد المائة[4] في سياق نصّها الآية الكريمة: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾[5].

وقبل ذلك كلّه فإنّ مقدمة الدُّستور المنشورة معه[6] تبدأ بالآية القـرآنـيـة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[7]، هذا عدا الكثير من الآيات التي تناولت أسلوب الحكم في الإسلام ـ من ضمن المقدّمة ـ. وفيما خصّ حاكمية ولاية الفقيه[8]، فقد ورد حديث عن الإمام علي(ع) يقول فيه: «مجاري الأمور بيدِ العُلماء الأمناء على حلاله وحرامه»[9]

إن هذه الاستشهادات ـ والتي تُمثّل نموذجاً ليس بكامل ـ تعطي بذاتها فكرة واضحة عن الأُسُس التي قامت عليها أحكام الدُّستور، والمنطلقات التي ارتكزت عليها بعض المواد. وهذه المُنطلقات ترتبط

(1) «القرآن الكريم»: سورة الأنبياء، الآية 92.
(2) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 356.
(3) «القرآن الكريم»: سورة الممتحنة، الآية 8.
(4) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 381.
(5) «القرآن الكريم»: سورة الأنفال، الآية 60.
(6) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 346.
(7) «القرآن الكريم»: سورة الحديد، الآية 26.
(8) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 350.
(9) المصدر نفسه.

بالتشريع الإلٰهيّ من خلال ما ورد من استشهادات بآيات قرآنية، وفق الرابط بينها وبين المورد الذي تتحدّث عنه، فتضفي عليها بعداً خاصّاً له مسوّغاته الدينية.

2. استخدام مصطلحات وتعابير خاصة:

ترتبط المصطلحات والتعابير التي يستخدمها الدُّستور بشكل وثيق بالمفاهيم والموازين الإسلاميَّة، وهذا لا يعني حصرية استعمال هذه المصطلحات والتعابير في الدُّستور الإيراني دون سواه، ولكن سياق ورودها في الدَّساتير الأخرى جاء من باب استكمال المشهد الدّستوري، في حين أنه في الدُّستور الإيراني يرتبط بحركة الثَّورة وما اختزنته من مفردات تتميّز بها في حركتها[1]. ومن بين هذا المصطلحات والتعابير وردت المفردات التالية بشكل مباشر أو من خلال اشتقاقاتها الّلغوية: الطاغوت، الظلم، الاستكبار، الفساد، الغصب، الجهاد، القسط، الرشد، الاستضعاف، التكامل، الوحي، الفقه، الولاية، الإفتاء، المرجعيّة، الأمور الحسبيّة...

وهذه المفردات وسواها تُبرز الّلحظة التاريخيّة التي تمّت فيها صياغة الدُّستور، لما لذلك من دلالات ترتبط بالمفردات والصياغات التي ترد على ألسنة الفقهاء الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم، في عملية تبيان الحكم الشرعي من جهة، وما استفادت منه الثَّورة من مصطلحات ولّدتها في سياق حركتها من جهة ثانية .

ب ـ أسلوب الدستور

المقصود بأسلوب الدُّستور هو الطريقة التي تمَّ فيها تناول الأحكام

---

(1) «الأنصاري، مصطفى»: «قراءة في بعض خصوصيّات دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، ص: 71

التي تضمنّها الدُّستور، والتسلسل الذي انتهجه للوصول إلى النتائج التي توخّاها. وتأتي أهمية هذه النقطة في كونها تعكس تراتبية المواضيع ومدلولاتها الارتباطية بما تمثّله من تدرّج يُظهر الأهمية التعاقبية لبعض المواد. هذا بالإضافة إلى رصد مدى مرونة الدُّستور أو جموده إزاء المتغيّرات والمؤثّرات المحيطة، والتي تعكس مدى حرص القيّمين عليه في توفير مناخات استمراريّته.

1 ـ تسلسل الأحكام والدلالات المُستفادة:

ـ **عنوان النظام**: يبدأ دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران في مادته الأولى بهذه العبارات: «نظام الحكم في إيران هو الجمهوريَّة الإسلاميَّة التي صوّت عليها الشعب الإيراني بالإيجاب بأكثرية 98.2% ممن كان لهم حقّ التصويت خلال الاستفتاء العام . . .»[1]، إن التصويت على الجمهوريَّة الإسلاميَّة باعتبار أن هناك عنصرين أساسيين سوف يحكمان البلاد (الجمهورية والإسلام)، لكنّ هذين العنصرين ليسا عنواناً للنِّظام، ولا وصفاً مجرّداً للشكل الخارجي وخالياً من المضمون فحسب، إنما هما يحملان ضمانات النظام المتمثّلة بالإرادة الشعبيّة من ناحية وبأحكام الشريعة الإسلاميَّة من جهة أخرى[2].

ـ **فصول الدستور**: تتوزّع أحكام الدُّستور موضوع الدراسة على فصوله الأربعة عشر وبإيجاز، كما يلي:

1 ـ الأصول العامَّة لنظام الجمهوريَّة الإسلاميَّة: وخُصّص لها الفصل الأول[3] (المواد 1 ـ 14) الذي يحتوي على أربع عشرة مادّة.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 353.

(2) «الأنصاري، مصطفى»: «قراءة في بعض خصوصيّات دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، ص: 72.

(3) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، الفصل الأول، ص: 353 ـ 356.

وقد تناول هذا الفصل القاعدة الإيمانية للنِّظام، وسبل تحقيق أهداف المجتمع المسلم، كما تطرّق إلى دور الموازين الإسلاميَّة في ضبط وتوجيه مقرّرات وحركة الدَّولة، مشيراً إلى موقع ولاية الأمر ومبدأ الشوري في ذلك، كما تحدّث عن دور الفرد والأسرة والدولة والأمّة بطوائفها وأقليّاتها.

2 ـ الفصل الثاني[1] (المواد 15 ـ 18): وقد تناول اللّغة والخط والتاريخ والعلم، فاللغة الرسميَّة هي الفارسية ومعها العربيّة كونها لغة القرآن والمعارف الإسلامية.

3 ـ الفصل الثالث[2] (المواد 19 ـ 42): وقد تناول حقوق الشعب حيث المساواة والضمانات بغضّ النظر عن الانتماء.

4 ـ المسائل الاقتصادية والمالية: تناولها الفصل الرابع[3] (المواد 34 ـ 55)، إذ بيّن القواعد الأساسيَّة لاقتصاد البلاد، وأشار إلى دور القطاعات الثلاثة: الحكومي والتعاوني والخاص.

5 ـ حاكمية الشعب والسلطات الناشئة، تولّت بيانها الفصول من الخامس حتى نهاية الفصل الرابع عشر، فأكّدت ابتداءً على الحاكمية المُطلَقة لله، ثم تدرّجت المواد في بيان حقّ الحاكميّة الممنوح للإنسان على مصيره الاجتماعي، وما ينجم عن ذلك من مراكز قانونيَّة وسلطات ودور الأطراف المختلفة التي تمارس حقّ الحاكميّة.

ويبدو من ترتيب هذه المواد مقدار من الأهميّة يرتبط بمسألة

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، الفصل الثاني، ص: 357.
(2) المصدر نفسه، الفصل الثالث، ص: 357 ـ 360.
(3) المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص: 360 ـ 363.

الشورى، فالسلطة التشريعيَّة كانت أوّل ما بحثته الفصول المذكورة، لتنتقل بعدها إلى مركز القيادة الذي يضطلع به الوليُّ الفقيه أو مجلس القيادة، ثم جاءت أحكام السلطة التنفيذية بما فيها القوات المسلحة، ثم ما يتعلَّق بالسُّلطة القضائية، في حين أن الأحكام الخاصَّة بالإذاعة والتلفزيون والشاملة لوسائل الإعلام الأخرى، هو آخر ما تضمّنه الدُّستور؛ إلَّا أن تعديلات 1989 قد جعلت الدُّستور مؤلّفاً من 177 مادَّة، حيث أضيفت مادَّة تتعلّق بتشكيل ووظائف مجلس الأمن القومي، وأخرى تتعلّق بتعديل الدُّستور مع بعض التعديلات في مواد أخرى ـ مرّ ذكرها فيما سبق ـ.

2 ـ المرونة والجمود في أحكام الدستور:

لا بدَّ من الإشارة إلى أنّ آخر مادَّة من مواد الدُّستور، وهي المادّة 177 التي اشتمل عليها الفصل الرابع عشر، تضمنّت بياناً لكيفية تعديل الدُّستور، والمعلوم أن طريقة التعديل في أيِّ دستور ـ كما مر في الباب الأول من الدراسة ـ تُعتبر المعيار الأساس في تحديد ما إذا كان الدُّستور مرناً أو جامداً.

والدستور موضوع هذه الدراسة، باعتباره دستوراً دائماً وليس مؤقّتاً، هو قابل للتطبيق لمدة طويلة، ولذا ينبغي أن يكون بالإمكان تعديل بعض نصوصه عندما تقتضي الضرورة ذلك، وهذه الإمكانية تعكس المرونة التي يتّصف بها الدُّستور، ولعلّ الإجراءات التي تتطلّبها أحكام الدُّستور لإجراء التغيير هي التي تكشف ما إذا كانت هذه المرونة واسعة أم ضيقة، وما إذا كانت هذه السعة أو الضيق شاملين لكلّ مواد الدُّستور أم لبعضها.

إنّ ما تضمّنته المادّة 177 من الدُّستور تلحظ عدداً من الضوابط

لإحداث التعديل، وذلك عبر سلسلة من الإجراءات، هي[1]:

- يتشاور المرشد مع مجمع تشخيص مصلحة النظام وفق حكم موجّه إلى رئيس الجمهورية باقتراح المواد التي يلزم إعادة النظر فيها أو تكميل الدُّستور بها.

- يتشكّل مجلس خاص لإعادة النظر في الدُّستور وفق ما نصّت عليه المادّة 177، على أن يكون أعضاء المجلس أرفع الشخصيّات في البلاد.

- يُؤيّد المرشد ما يقرّره مجلس تعديل الدستور.

- تُطرح قرارات هذا المجلس على الاستفتاء العام، وتقرُّ بحصولها على موافقة الأكثريّة المُطلَقة للمشاركين فيه.

- إن بعض أحكام الدُّستور غير قابلة للتعديل في أية حال من الأحوال، وقد حدّدت هذه المواضيع الفقرة الأخيرة من المادّة 177 بقولها إن «مضامين المواد المُتعلِّقة بكون النظام إسلامياً، وقيام كلّ القوانين والمقرّرات على أساس الموازين الإسلاميَّة والأُسُس الإيمانية وأهداف جمهورية إيران الإسلاميَّة، وكون الحكم جمهورياً، وولاية الأمر وإمامة الأُمّة، وكذلك إدارة أمور البلاد بالاعتماد على الآراء العامَّة، والدين والمذهب الرسمي لإيران، هي من الأمور التي لا تقبل التغيير»[2].

من هنا يمكن القول إنّ دُستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران جامد

(1) «الأنصاري، مصطفى»: «قراءة في بعض خصوصيّات دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، ص: 75

(2) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 386.

في أحكامه الأساسيَّة التي تتناول الموضوعات المشار إليها، ومرن فيما سواها، وهذه المرونة ليست مُطلَقة لأنها مقيّدة بشروط وردت في المادّة 177، حيث إنّها تسمح بالتعديل بمراعاة مستجدّات الأوضاع والظروف ووفق الضروري.

2 ـ السلطات في الدستور

تنصّ المادّة السابعة والخمسون من دُستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة على أن «السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلاميَّة هي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وتمارس صلاحياتها تحت إشراف وليّ الأمر أو إمام الأُمّة، وذلك وفقاً للمواد اللاّحقة في هذا الدُّستور. وتعمل هذه السلطات مستقلّة عن بعضها البعض، ويتمّ التنسيق فيما بينها بواسطة رئيس الجمهورية»[1].

وبما أن هذه المادّة حدّدت بشكل عام السلطات الحاكمة في إيران وحدود صلاحيتها المُرتبطة بإشراف المرشد، لذا فهو يُشكِّل بذلك سلطة بحدّ ذاته. ولتفصيل طبيعة وحدود عمل كلٍّ من هذه السلطات لا بدَّ من الوقوف عندها في سياق دراسة الدستور.

أ ـ السلطة التشريعيّة:

السلطة التشريعيَّة تجمع مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور:

ـ مجلس الشورى الإسلامي

يتألّف مجلس الشورى الإسلامي ـ وهو المجلس التشريعي في الدَّولة ـ من ممثلي الشعب في كلّ أرجاء البلاد، المنتخبين في انتخابات

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 363، 364.

مباشرة سريّة، ويُعتبر هذا المجلس التجسيد النهائي لسلطة الجماهير، والمظهر الخارجي للجمهورية الإسلامية[1].

وفلسفة وجود المجلس تستند إلى الآية القرآنية الشريفة: ﴿... وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[2]، إذ تأمر هذه الآية المسلمين بحلّ مشكلاتهم وإدارة شؤونهم عن طريق التشاور. وقد رُوعي هذا الأمر القرآني عملياً في المادّة السادسة من الدُّستور، والتي تهدف إلى إدارة البلاد وفق إرادة الجمهور عن طريق انتخاب ممثّليهم وإرسالهم إلى مجلس الشورى. كما أن المجلس قائم على ما جاء في المادّة السابعة من الدُّستور التي تعتبره مجلساً رئيساً يقف على رأس المجالس التي هي مراكز لصنع القرار والإدارة في البلاد.

وينصّ الدُّستور على أنه في المجلس 270 نائباً لم يُنتَخبوا على أساس انتماءاتهم إلى الأحزاب السياسية، بل المعيار هو درجة التزامهم الإسلام وإيمانهم به، ومدى عزمهم على محاربة الظلم، والعمل من أجل خير المجتمع، متجرّدين من كلّ دافع أناني[3]. ويشترك هؤلاء النواب في الجلسات العلنية، يُعبِّرون فيها عن آرائهم، ويناقشون اللوائح والاقتراحات، فإمّا أن يقبلوها في النهاية وإمّا أن يرفضوها. كما أنهم يشتركون في اللجان التي يؤلّفها المجلس لمناقشة اللوائح والمشاريع التي تُقدَّم للمجلس ودراستها.

والمجلس، باعتباره الهيئة التشريعيَّة في البلاد، يعبّر عن إرادة الجماهير، وله الحقّ، بموجب المادّة 76، أن يتولّى التدقيق والتحقيق

(1) «إيران اليوم»، ص: 105.
(2) «القرآن الكريم»، سورة الشورى، الآية 38.
(3) «إيران اليوم»، ص: 106.

في جميع شؤون البلاد[1]، وبالنظر لهذه السلطات الواسعة التي يتمتّع بها، فإنّ كلَّ نائب فيه ـ بموجب المادّة 84 ـ مسؤول تجاه جميع أبناء الشعب، وله الحقّ في إبداء وجهة نظره في قضايا البلاد الداخليّة والخارجيّة كافة[2].

وبموجب المادّة 86 يتمتّع أعضاء المجلس بحريّة تامة في مجال إبداء وجهات نظرهم وآرائهم في نطاق أداء مسؤولياتهم النيابية، ولا يجوز ملاحقتهم أو توقيفهم بسبب آرائهم أو وجهات نظرهم التي يبدونها في المجلس ضمن أدائهم مهام النيابة[3].

وبموجب المادّة 71 يُخوّل الدُّستور المجلس صلاحية سنّ القوانين في كافة القضايا ضمن الحدود المقرّرة في الدستور[4]، وهو يُوكِل إلى المجلس إعداد العدة لتطوير المجتمع وفق المبادئ الإسلامية[5]. كما أن له أن يطرح الثقة بالوزارة أو أن يحجبها عنها أو أن يستجوب الوزراء. والمجلس يختار لإدارة جلساته رئيساً من بين أعضائه، ونائبين، وستة أمناء سر، وثلاثة مدراء لسنة واحدة.

والدّستور هو الذي يُعيّن الأُسُس والمبادئ التي يقوم عليها مجلس الشورى الإسلامي، وشروط انتخاب النواب، وأمثال ذلك، منها:

المادة 63 : مُدة النيابة في مجلس الشورى الإسلامي أربع سنوات، وتجري انتخابات كلٍّ دورة قبل انتهاء الدورة السابقة،

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 367.
(2) المصدر نفسه، ص: 368.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص: 366.
(5) «إيران اليوم»، ص: 106.

بحيث لا تبقى البلاد بدون مجلس في أيٍّ وقت من الأوقات[1].

المادة 64 : عدد نواب مجلس الشورى الإسلامي هو مائتان وسبعون نائباً، وابتداء من تاريخ الاستفتاء العام 1368 هجرية شمسية وبعد كلّ عشر سنوات، مع ملاحظة العوامل الإنسانية والسياسيّة والجغرافية وأمثالها، يمكن إضافة عشرين نائباً كحدّ أعلى، وينتخب الزرادشت واليهود كلٌّ على حدة، نائباً واحداً، وينتخب المسيحيون الآشوريون والكلدانيون معاً نائباً واحداً، وينتخب المسيحيون الأرمن في الجنوب والشمال كلٌّ على حدة نائباً واحداً[2].

المادة 65 : بعد إجراء الانتخابات تصبح جلسات مجلس الشورى الإسلامي رسميّة بحضور ثلثي عدد النواب، وتتمُّ المصادقة عليه من قبل المجلس، باستثناء الحالات التي يعيّن لها الدُّستور نصاباً خاصاً. وتشترط موافقة ثلثي الحاضرين للمصادقة على النّظام الداخلي للمجلس[3].

المادة 69 : مناقشات مجلس الشورى الإسلامي يجب أن تكون علنية، وينشر التقرير الكامل عنها عن طريق الإذاعة والجريدة الرسميّة لإطلاع الرأي العام، ويمكن عقد جلسة غير علنية إذا دعت الضرورة والحفاظ على أمن البلاد، وذلك بطلب من رئيس الجمهورية أو أحد الوزراء أو عشرة من نواب المجلس، وتكون اللوائح المُصادق عليها في هذه الجلسة

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 364.

(2) المصدر نفسه، ص: 365.

(3) المصدر نفسه.

معتبرة في حالة موافقة ثلاثة أرباع عدد النواب عليها، ومع حضور أعضاء مجلس صيانة الدّستور، وتُنشر تقارير عن هذه الجلسات، واللوائح المُصادق عليها لإطلاع الرأي العام بعد زوال حالة الضرورة[1].

المادة 72 : لا يحقُّ لمجلس الشورى الإسلامي أن يسنَّ القوانين المغايرة لأصول وأحكام المذهب الرسمي للبلاد، أو المغايرة للدستور. ويتولّى مجلس صيانة الدُّستور مهمة البتِّ في هذا الأمر طبقاً للمادة السادسة والتسعين من الدستور[2].

المادة 77 : يجب أن تتمّ المصادقة على المواثيق، والعقود، والمعاهدات، والاتفاقيّات الدولية من قبل مجلس الشورى الإسلامي[3].

المادة 80 : عمليات الإقراض والاقتراض أو منح المساعدات ـ داخل البلاد وخارجها ـ التي تجريها الحكومة، يجب أن تتمّ بمصادقة مجلس الشورى الإسلامي[4].

وقد سعى المجلس، منذ جلسته الأولى التي عقدها في 26/ 5/ 1980، إلى سنِّ التشريعات السليمة بحسب ما يمليه الإسلام، مع توكيد تحسين الظروف المعيشية للطبقات المحرومة في المجتمع الإيراني، والقضاء على النظام الاستعماري الذي كان سائداً قبل الثورة[5].

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ المعدّل ـ»، ص: 366.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص: 367.

(4) المصدر نفسه.

(5) «إيران اليوم»: ص: 109.

- مجلس صيانة الدستور

أُنشئ مجلس صيانة الدُّستور لصيانة الأحكام الإسلاميَّة والدستور، وللتأكّد من تطابق التشريعات التي يشرّعها مجلس الشورى الإسلامي مع أحكام الإسلام والدستور[1].

وتنصّ المادّة 96 على: تحديد عدم تعارض ما يُصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي مع أحكام الإسلام يتمُّ بأغلبية الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. أما تحديد عدم التعارض مع موادّ الدُّستور فيتمُّ بأكثريّة جميع أعضائه[2].

يضمُّ مجلس صيانة الدُّستور ستة من الفقهاء العُدول العارفين بمُقتضيات العصر وقضايا الساعة، يختارهم المرشد، وستة أعضاء من الحقوقيين من مُختلف حقول القانون من بين المسلمين، يرشّحهم رئيس السلطة القضائيّة، ويصادق عليهم مجلس الشورى الإسلامي (المادة 91)[3].

ومن واجبات مجلس صيانة الدُّستور الإشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة ورئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، وعلى الاستفتاء العام (المادة 99)[4]، ومسؤوليته أيضاً تفسير الدُّستور بمصادقة ثلاثة أرباع الأعضاء (المادة 98)[5].

---

(1) «إيران اليوم»، ص: 110.
(2) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة - المعدّل -»، ص: 370.
(3) المصدر نفسه، ص: 369، 370.
(4) المصدر نفسه، ص: 371.
(5) المصدر نفسه، ص: 370.

ب ـ السلطة التنفيذية (رئاسة الجمهورية والوزراء):

رئيس الجمهورية هو أعلى سلطة رسميّة في البلاد بعد مقام القيادة ـ المرشد ـ وهو يُنتخب مباشرة من قبل الشعب لمدة أربع سنوات بإشراف مجلس صيانة الدُّستور، ويمكن انتخابه لدورة ثانية فقط، تسند إليه مهام رئاسة مجلس الوزراء، فيعيّن الوزراء ويطلب الثقة من مجلس الشورى الإسلامي.

وقد نصّت المادّة 115 من الدُّستور على التالي: «يجب أن يُنتخب رئيس الجمهورية من بين رجالات الدِّين والسياسة الذين تتوفّر فيهم الشروط التالية:

أن يكون إيراني الأصل، ويحمل الجنسية الإيرانية، قديراً في مجال الإدارة والتدبير، ذا ماض جيد، تتوفّر فيه الأمانة، والتقوى، مؤمناً ومعتقداً بمبادئ جمهوريّة إيران الإسلاميَّة والمذهب الرسمي للبلاد»[1].

ومن مسؤوليّات رئيس الجمهورية تنفيذ الدُّستور، والتنسيق بين السلطات الثلاث. وهو الذي يوقّع على المعاهدات والمقاولات والاتفاقيّات والمواثيق بين الحكومة الإيرانيَّة وسائر الدول الأخرى. وهو الذي يمنح الأوسمة الحكومية، ويوقّع على أوراق اعتماد السفراء، ويقبل أوراق اعتماد سفراء الدول الأخرى، وهو يترأّس جلسات مجلس الوزراء.

أما المادّة 138 فتنصُّ على: بالإضافة إلى الحالات التي يُكلّف فيها مجلس الوزراء أو أحد الوزراء بتدوين اللوائح التنفيذية للقوانين، فإنّ لمجلس الوزراء ـ في سبيل القيام بالوظائف الإدارية وتأمين إجراء القوانين وتنظيم المؤسسات الإدارية ـ الحقَّ في وضع القرارات واللوائح

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 375.

الإدارية، ولكلّ وزير ـ في حدود وظائفه ومقرّرات مجلس الوزراء ـ الحقُّ أيضاً في وضع اللوائح الإدارية وإصدار التعميمات، إلّا أن مفاد هذه القرارات يجب أن لا يتنافى مع نصٍّ وروح القوانين.

ويمكن لمجلس الوزراء أن يوكل أمر المُوافقة على بعض الأمور المُتعلِّقة بواجباته إلى لجان مشكّلة من عدد من الوزراء أو اللجان المذكورة في هذه المادّة ـ ضمن إبلاغها للتنفيذ ـ إلى رئيس مجلس الشورى الإسلامي لأخذ العلم بها حتى إذا ما وجدها مخالفة للقوانين يقوم بإرجاعها إلى مجلس الوزراء ـ مع تبيان السبب ـ ليقوم بإعادة النظر فيها[1].

ج ـ السلطة القضائيّة

تنصّ المادّة 156 على: السلطة القضائية سلطة مستقلّة، تدافع عن الحقوق الفردية والاجتماعيَّة، وعليها مسؤوليَّة إحقاق العدالة، وتتولّى الوظائف التالية:

1 ـ التحقيق وإصدار الحكم بخصوص التظلُّمات، والاعتداءات والشكاوى، والفصل في الدعاوى والخصومات، واتخاذ القرارات والتدابير اللازمة في ذلك القسم من الأمور الحسبية الذي يعنيه القانون.

2 ـ صيانة الحقوق العامَّة، وبسط العدالة والحريّات المشروعة.

3 ـ الإشراف على حسن تنفيذ القوانين.

4 ـ كشف الجريمة، ومطاردة المجرمين، ومعاقبتهم وتعزيرهم وتنفيذ الأحكام الجزائية الإسلاميَّة المدوّنة.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 379.

5 ـ اتخاذ التدابير اللازمة للحيلولة دون وقوع الجريمة، ولإصلاح المجرمين[1].

وتنصّ المادّة 158 على: تكون واجبات رئيس السلطة القضائية على النحو التالي:

1 ـ إيجاد الدوائر اللازمة في وزارة العدل بشكل يتناسب مع المسؤوليات المذكورة في المادّة السادسة والخمسين بعد المائة.

2 ـ توظيف القضاة العُدول واللائقين، والبتُّ في عزلهم ونصبهم، ونقلهم، وتحديد وظائفهم، وترفيع درجاتهم، وما شابهها من الأمور الإدارية وفقاً للقانون[2].

د ـ المرشد ـ الوليّ الفقيه ـ

ينصُّ الدُّستور على أن القيادة يجب أن تُعهد إلى فقيه جامع للشروط التالية:

العلم، والتقوى، والرؤية السياسيَّة والاجتماعيَّة، والشجاعة الكافية، والقدرة، والإدارة، الكفوءة للقيادة. وعليه، فإنَّ (الوليَّ الفقيه) يشرف على سياسات الحكومة ويُخضعها للأوامر الإلٰهيّة. وبهذا يكون مسؤولاً عن هذا التوافق أمام الله والأمّة[3].

وفي هذا تنصُّ المادّة السابعة بعد المائة من الدُّستور على ما يلي:

«بعد المرجع المعظَّم والقائد الكبير للثورة الإسلاميَّة العالميّة ومؤسّس جمهورية إيران الإسلاميَّة سماحة آية الله العظمى «الإمام

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 382.
(2) المصدر نفسه.
(3) «إيران اليوم»: ص: 103.

الخميني»، الذي اعترفت الأكثرية الساحقة للناس بمرجعيّته وقيادته، توكَل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخَبين من قِبل الشعب. وهؤلاء الخبراء يدرسون ويتشاورون بشأن كل الفقهاء الجامعين للشرائط المذكورة في المادتين الخامسة بعد المائة، والتاسعة بعد المائة، ومتى ما شخّصوا فرداً منهم حيازته تأييد الرأي العام، أو تمتّعه بشكل بارز بإحدى الصفات المذكورة في المادّة التاسعة بعد المائة، انتخبوه للقيادة، وإلّا فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً، ويتمتّع القائد المُنتخب بولاية الأمر، ويتحمّل كلّ المسؤوليات الناشئة عن ذلك»[1].

والمادة العاشرة بعد المائة تنصّ على ما يلي:

وظائف القائد وصلاحيّاته:

1 ـ تعيين السياسات العامَّة لنظام جمهوريّة إيران الإسلاميَّة بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام[*].

2 ـ الإشراف على حسن إجراء السياسات العامَّة للنظام.

3 ـ إصدار الأمر بالاستفتاء العام.

4 ـ القيادة العامَّة للقوات المسلحة.

5 ـ إعلان الحرب والسلام والنفير العام.

6 ـ نصب وعزل وقبول استقالة كلٍّ من:

أ ـ فقهاء مجلس صيانة الدستور.

ب ـ أعلى مسؤول في السلطة القضائية.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 372.

(*) مرّ الحديث عنه بشكل مفصل في فقرة تعديل الدستور عام 1989.

ج ـ رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون في جمهورية إيران الإسلامية.

د ـ رئيس أركان القيادة المشتركة.

هـ ـ القائد العام لقوات حرس الثَّورة الإسلامية.

و ـ القيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي.

7 ـ حلُّ الاختلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث.

8 ـ حلُّ مشكلات النظام التي لا يمكن حلُّها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظام.

9 ـ إمضاء حكم تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب. أما بالنسبة لصلاحية المرشّحين لرئاسة الجمهورية من حيث توفّر الشروط المعينة في هذا الدُّستور، فيهم فيجب أن تنال موافقة القيادة.

10 ـ عزل رئيس الجمهورية مع ملاحظة مصالح البلاد، وذلك بعد صدور حكم المحكمة العليا بتخلّفه عن وظائفه القانونية، أو بعد رأي مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته السياسية، على أساس من المادّة التاسعة والثمانين.

11 ـ العفو أو التخفيف من عقوبات المحكوم عليهم في إطار الموازين الإسلاميَّة بعد اقتراح رئيس السلطة القضائية. ويستطيع القائد أن يُوكل شخصاً آخر أداء بعض وظائفه وصلاحياته[1].

ومن الملاحظ أنه في سياق توزيع المهام بين السلطات في إيران في ظلّ استقلالها عن بعضها البعض، أن العلاقة بينها هي علاقات أحادية

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 373، 374.

الاتجاه، إذ إنَّ هناك وسائل تمتلكها السلطة التشريعيَّة بمواجهة السلطة التنفيذيّة، ووسائل يمتلكها مجلس صيانة الدُّستور بمواجهة السلطة التشريعيّة، ووسائل يمتلكها القائد بمواجهة رئيس الجمهوريّة، ووسائل يمتلكها مجلس خبراء القيادة بمواجهة القائد، (سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثاني من الباب الثالث).

وبالمقابل، لا تمتلك السلطة التنفيذيّة وسائل بمواجهة التشريعية، ولا مجلس الشورى بمواجهة مجلس الصيانة أو مجمع تشخيص مصلحة النّظام، ولا القائد تجاه مجلس الخبراء، في حين أن الأخير منتخب مباشرة من قبل الشعب.

3 ـ الحقوق والحريّات في الدستور

من المهم الإشارة إلى أنّ دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة تضمّن أنواعاً من الحريّات الأساسيَّة يمكننا إجمالها بالنقاط التالية:

1 ـ حريّة العقيدة: نصّت المادّة 23 على أن «العقائد مصونة، ولا يجوز التعرّض لأحد لمجرد اعتناقه عقيدة معينة»[1]، فقد أعطى الدُّستور حريّة العقيدة كاملة لأتباع الديانات الأخرى في ممارسة طقوسهم وشعائرهم، وجاء في المادّة 13: «الإيرانيون الزرادشت واليهود والمسيحيون هم الأقليّات الدينيّة الوحيدة المعروفة، التي تتمتّع بالحريّة في أداء مراسمها الدينيّة، والعمل وفق أديانها في مجال الأحوال الشخصيّة والتعليمات الدينيّة»[2].

كما فرضت المادّة 14 على الحكومة وعلى المسلمين أن يعاملوا

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 358.

(2) المصدر نفسه، ص: 356.

الأشخاص غير المسلمين بالأخلاق الحسنة والقسط والعدل الإسلامي، وأن يراعوا حقوقهم الإنسانية[1].

كذلك منحت المادّة 12 كلّ المذاهب الإسلاميَّة في إيران حقوقها كاملة مانعة أيّ اعتداء عليها، وجاء فيها: «... وللمذاهب الإسلاميَّة الأخرى، بما فيها الحنفيّ والشافعيّ والمالكيّ والحنبليّ والزيديّ، احترامها التام، وأتباع هذه المذاهب أحرار في القيام بمراسمهم الدينيّة وفق مُقتضيات فقههم، ولهم الاعتبار الرسمي في التعليم والتربية الدينيّة والأحوال الشخصيّة..»[2].

ولم تكن هذه المواد مجرَّد حبر على ورق، بل تجسّدت في الواقع الإيراني، فمن المعلوم أنّ في مجلس الشورى في إيران خمسة نواب يُمثّلون الأقليّات الدينيّة المعترف بها، وهي المسيحية والزرادشتية واليهودية، وأن ممثل اليهود مثلاً: «له حقّ التصويت في المجلس مثل حقّ النائب الأول عن طهران، وله حقّ الكلام قبل التصويت مثلما للآخرين، وبعض هؤلاء يمكن أن يكونوا قد دخلوا المجلس بثلاثة آلاف أو أربعة آلاف صوت»[3]. ضمن هذا السياق، فإن بعض المسلمين الإيرانيين من أتباع المذهب غير الشيعي، كما هو الحال في محافظة «زاهدان»، لهم الحريّة التامة في ممارسة طقوسهم ونشر عقائدهم.

2 ـ **حريّة الصحافة**: نصّت المادّة 24 على أن حريّة الصحافة والمطبوعات مكفولة ما لم تخلَّ بالقواعد الإسلاميَّة والنظام العام[4].

3 ـ **حرية المراسلات والمخابرات**: كفلتها المادّة 25 التي تنصُّ على

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص 356.

(2) المصدر نفسه.

(3) «الجليحاوي، خليل زامل»: «الديمقراطية ما لها وما عليها»، ط 1، بيروت، دار الرسول الأكرم(ص) ، 2001، ص: 246.

(4) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 358.

أن «الرسائل والمكالمات الهاتفية، والمخابرات البرقية، لا يجوز فرض الرقابة عليها، أو منع إيصالها، أو إفشاؤها إلَّا بقانون»[1].

4 ـ **حريّة التعبير والخطاب**: المادّة 175 من الدُّستور تدعو إلى حريّة التبليغ، وإذاعة المعلومات في وسائل الإعلام، ضمن الأُطر والموازين الإسلامية[2].

5 ـ **حريّة العمل**: نصّت المادّة 43 على مراعاة الحريّة في انتخاب العمل، والامتناع عن إجبار الأفراد على عمل معيّن[3].

أما المادّة 28 فقد أقرّت بأن «لكلّ شخص الحقّ في اختيار المهنة التي يرغب فيها ما لم تُخالف الإسلام أو المصالح العامَّة أو مصالح الآخرين»[4].

6 ـ **حريّة التجمُّع**: جاء في المادّة 27: «يجوز عقد الاجتماعات والمسيرات بدون حمل السلاح، وبشرط أن لا تكون مخلّة بالأُسس الإسلامية»[5].

7 ـ **الحريّة في التمتُّع بالأمن**: نصّت المادّة 36 على أنه لا جريمة ولا عقوبة إلَّا بنصّ القانون، وتختص المحاكم ذات الصلاحية بإصدارها[6].

8 ـ **حريّة الإقامة والسّفر**: لا تسمح المادّة 33 بإبعاد أيّ شخص عن محلّ إقامته، أو منعه عن الإقامة في مكان يرغب فيه، أو إجباره على الإقامة في محلّ ما إلَّا في الموارد التي يقرّها القانون[7].

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 358.
(2) المصدر نفسه، ص: 358.
(3) المصدر نفسه، ص: 360، 361.
(4) المصدر نفسه، ص: 358، 359.
(5) المصدر نفسه، ص: 358.
(6) المصدر نفسه، ص: 360.
(7) المصدر نفسه، ص: 359.

وإضافة إلى هذه الأنواع من الحرّيات، فقد اعترف الدُّستور بحقوق المواطنين، ولعلّ أهمها حقّ المساواة، فالملاحظ أن المادّة 19 تفرض المساواة في الحقوق بين أبناء الشعب، وتمنع أيَّ تفاضل لوني أو عنصري أو لساني، أو غير ذلك[1].

كما أن المادّة 20 تعهّدت بحماية حقوق الجميع من أيّ اعتداء[2].

ولعلّ ما يلفت النظر في هذا الدُّستور أنه يربط الحريّة بالاستقلال، وذلك لأن كلاًّ منهما لا يتمُّ بدون الآخر. وهذا الرابط العملي بينهما عبرت عنه المادّة 9، وكشفت عن العلة الكامنة وراء هذا التلازم، وجاء فيها: «تُعتبر الحريّة والاستقلال والوحدة وسلامة الوطن، أموراً غير قابلة للتجزئة، وتكون المحافظة عليها من مسؤوليَّة الحكومة وجميع أفراد الشعب، ولا يحقّ لأيّ فرد أو مجموعة أو أيِّ مسؤول أن يُلحق أدنى ضرر بالاستقلال السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي أو العسكري لإيران، أو ينال من سلامة الوطن باستغلال الحريّة الممنوحة، كما أنه لا يحقّ لأيّ مسؤول أن يسلب الحريّات المشروعة بذريعة المحافظة على الاستقلال ووحدة البلاد، ولو كان ذلك عن طريق منع القوانين والقرارات»[3].

الدُّستور إذاً، يدافع عن الحريّة وفي الوقت نفسه يمنع استغلالها لضرب الاستقلال بمفهومه الشامل ـ سياسيّاً كان أم عسكرياً أو اقتصادياً وما إلى ذلك ـ وأيضاً يقطع أيدي العملاء والمأجورين عن استغلال مبدأ الاستقلال لوأد الحريّات ومصادرة الحقوق.

4 ـ دور الشعب في الدستور

في مُختلف فصول الدُّستور، يحضر الشعب الإيراني على أكثر من

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 357.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص: 355.

مستوى، ويبرز فيه كشريك أساس في صناعة الدَّولة والحكم والنظام، وتحديد المواقف المصيريّة التي تصوغ الكثير من القوانين في البلاد.

يتبيّن حضور الشعب وفق التالي:

1 ـ في مقدّمة الدستور[1]:

ـ الدّستور تعبير عن أهداف الأُمّة الإسلاميَّة والشعب الإيراني.

ـ إسلامية الدُّستور خيار شعبي.

ـ الدستور الإسلامي صياغة للمشاركة الشعبيّة في الحكومة الإسلاميّة.

ـ تمّ تدوين الدُّستور من قبل مجلس الخبراء المُنتخَب من قِبَل الشعب.

2 ـ في الفصل الأوّل[2]: الأصول العامَّة:

ـ نظام الحكم في إيران هو الجمهوريَّة الإسلاميَّة التي صوّت عليها الشعب الإيراني بشبه إجماع (المادة 1).

ـ تُوظّف الحكومة إمكانياتها في أهداف تعمُّ جميع أبناء الشعب، ومنها إسهام عامة الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي (المادة 2).

ـ يجب أن تدار شؤون البلاد بالاعتماد على رأي الأُمّة انتخاباً لرئيس الجمهورية ومجلس الشورى الإسلامي ومجالس الشورى المحلية، أو استفتاء في حالات منصوصة.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 346 ـ 352.

(2) المصدر نفسه، ص: 353 ـ 356.

- الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤوليَّة جماعية مُتبادَلة بين الناس.

- المسلمون أمة واحدة، وأساس سياسة الجمهوريَّة الإسلاميَّة السعي لتحقيق تضامن الشعوب الإسلاميَّة ووحدتها.

- تتمّع المذاهب الإسلاميَّة غير مذهب الأكثريّة، باحترام كامل، ولها اعتبار رسمي بالنسبة لأتباعها في مسائل التعليم والتربية الدينيّة والأحوال الشخصية، وهكذا الأقليّات الدينيّة والمسيحيون واليهود والزرادشت.

3 ـ في الفصل الثالث[1]: حقوق الشعب:

- يتمتّع أفراد الشعب الإيراني من أيِّ قوميّة أو قبليّة كانوا، بالمساواة في الحقوق، ولا يُعتبر اللّون أو العنصر أو اللّغة أو ما شابه ذلك سبباً للتفاضل.

- حماية القانون تشمل جميع أفراد الشعب ـ نساءً ورجالاً ـ بصورة متساوية، وهم يتمتّعون بجميع الحقوق.

- الأحزاب والجمعيّات والهيئات السياسيَّة، والاتحادات المهنيّة، والهيئات الإسلاميَّة، والأقليّات الدينيّة، تتمتع بالحريّة بشرط عدم التناقض مع الدُّستور، ولا يمكن منع أيِّ شخص أو إجباره على الاشتراك فيها.

4 ـ في الفصل الخامس[2]: سيادة الشعب والسلطات الناشئة منها

- لا يحقّ لأحد سلب الإنسان حقّ السيادة على مصيره الاجتماعي، ويمارس الشعب هذا الحق.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 357 ـ 360.

(2) المصدر نفسه، ص: 363، 364.

- تنبثق من سيادة الشعب السلطات الثلاث: التشريعيَّة والتنفيذيَّة والقضائيّة.

5 ـ في الفصل السادس[1]: السلطة التشريعيّة:

- يتألَّف مجلس الشورى الإسلامي من نواب الشعب الذين يُنتخَبون مباشرة وبالاقتراع السريّ.
- مُدّة النيابة أربع سنوات، وتجري انتخابات كلّ دورة قبل انتهاء الدورة السابقة لئلّا تبقى البلاد بدون مجلس.
- النصُّ في قَسَم النائب على حفظ الأمانة التي أودعها الشعب لديه، وأن يلتزم بحفظ حقوق الشعب وخدمة الناس.

6 ـ في الفصل السابع[2]: مجالس الشورى:

- من أجل إشراك الشعب في التطبيق الناجح والسريع للبرامج الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والعمرانيّة والصحيّة والثقافيَّة والتعليميّة، مع ملاحظة المتطلبات المحلية تتم إدارة شؤون كلّ قرية أو ناحية أو مدينة بإشراف مجلس شورى يُنتخب أعضاؤه من قِبَل أهل المنطقة.
- ينشأ المجلس الأعلى للمحافظات ويُعِدّ خططاً ومشاريع تُناقش في مجلس الشورى الإسلامي.
- على المسؤولين المُعَيّنين من قبل الحكومة مراعاة قرارات مجالس الشورى المحليّة.
- بهدف تحقيق العدل الإسلامي، والمساهمة في إعداد البرامج،

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 364 ـ 371.
(2) المصدر نفسه، ص: 371، 372.

وتوفير التنسيق لتطوير مرافق الإنتاج والصناعة والزراعة، يتمُّ تشكيل مجالس شورى من ممثّلي العمال والفلاحين وسائر العاملين والمدراء في هذه المرافق.

- في المؤسّسات التعليميّة والإداريّة والخدميّة ونحوها، يتمُّ تشكيل مجالس شورى من ممثّلي أعضاء المؤسسات.

7 ـ في الفصل الثامن(1): القائد أو مجلس القيادة:

- تُوكَل مهمّة تعيين القائد إلى الخبراء المُنتَخبين من قِبل الشعب.
- يتساوى القائد مع كل أفراد البلاد أمام القانون.
- يعود إلى أولئك الخُبراء تشخيص عجز القائد أو فقده أحد الشروط لعزله من منصبه.

8 ـ في الفصل التاسع(2): السلطة التنفيذيّة:

- يُنتخب رئيس الجمهورية مباشرة من قبل الشعب لمدة أربع سنوات.
- في قسم رئيس الجمهورية هناك نصّ على أنه يتمُّ أمام الشعب، وأن يجعل نفسه وقفاً على خدمة الشعب، وأن يعمل أميناً مضحّياً على صيانة السلطة التي أودعَها الشعب وديعة مقدّسة عنده.

9 ـ في الفصل الرابع عشر(3): إعادة النظر في الدستور:

- لا يتمُّ تعديل الدُّستور إلّا من خلال الاستفتاء العامّ وبموافقة الأكثرية المُطلَقة.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 372 ـ 374.

(2) المصدر نفسه، ص: 375 ـ 381.

(3) المصدر نفسه، ص: 386، 387.

يتّضح مما سبق أنّ دور الشعب في التجربة الثورية الإسلاميَّة في إيران، برز باعتباره مَعلماً من معالم القوة التي أعطى للثورة نجاحها، وهو بالتالي جدير بالرعاية والاهتمام. فهذا الشعب الذي وقف السنوات الطوال إلى جانب الثَّورة من حقه أن يحوز القدر المتيسّر من الأولوية وهذا يُشكِّل عنصر قوة لاستمرارية الثورة. فلقد كان أحدَ الأسباب الرئيسيَّة في التفاف الشعب حول ثورته ظلمُ الأنظمة السابقة، وإنْ لم توفّر له الثَّورة هذا القسط من الاهتمام ـ الذي برز في مواد الدُّستور ـ فقد يأتي اليوم الذي ينقلب فيه على ثورته.

من هنا، فإن سيادة الشعب اليوم، وإشراكه في مجمل الحياة على مُختلف صعدها، باتا يُشكّلان العنصر الأساس لدى الدول المُتقدّمة، نظراً لما يمثّله الشعب من مصدر للسلطة ولازمة لشرعية نظام الحكم، وليس مفاجئاً أن أغلب الدول التي تعاني من مشاكل داخلية كانت هي السبب في ذلك لتهميشها دور شعبها ومصادرة أبسط حقوقه.

* * *

خلاصة

نخلص إلى القول إنّ تناول الدُّستور في هذا الفصل جاء ليُبرز النموذج الذي استفاد من عصارة التاريخ، ليقدّمه وفق مُقتضيات الحاجات العملية. فلقد كان الدُّستور الترجمة للمبادئ الرئيسيَّة التي ارتكزت عليها الدَّولة لتقدّم القواعد العامَّة التي تنتظم بموجبها وضعية السلطات والهيئات مع تحديد العلاقة القائمة فيما بينها.

وبدا واضحاً من خلال مواد الدُّستور أن هناك أمرين سعى «الإمام الخمينيّ» ومَن معه إلى مقاربتهما بشكل أساس والحفاظ عليهما، وهما الدِّين والشعب. فالبناء الفكري العقائدي الذي قاد الإمام ومن معه لتحقيق النجاح، من الطبيعي أن يتمّ توظيفه وفق آليّات وثوابت تُساعد

على تمتينه وتأصيله، وهذا ما تجلّى في الصورة العامَّة التي يعكسها الدُّستور، حيث خصوصيَّة الحكم المُرتبط بجملة من الثوابت والمنطلقات الدينيّة الاعتقادية، وفق أُسُس تستلزم الضوابط لها.

لذا من الطبيعي أن يكون للفقهاء الدينيين في هذا السياق الحضور الفعّال والبارز والحريص على الاستفادة من مقوّمات الدَّولة، بما يخدم الهدف الأكبر. فالدُّستور عندما يكون الوثيقة الأسمى التي تعكس صورة النّظام وهوية المجتمع لا بدَّ وأن ترتكز موادُّه على المخزون الفكري والعقائدي الموجود داخل أفراد هذا المجتمع.

وبديهيٌّ القول إنّه على المستوى الشخصي، يحضر المرتكز الديني لدى مُختلف الشرائح والجماعات في إيران، وعلى المستوى الاجتماعي انطلقت الحركة الثورية دفاعاً عن الحقوق والحرّيات، لذا كان من الواجب على دُستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة التوفيق ما بين الاثنتين، وهذا ـ على ما يبدو ـ ما سعى إليه.

ومما لا شكّ فيه أنّ القراءة الأوَّليَّة لمواد هذا الدُّستور تعكس عمق الارتباط بين التجديد للمقدّس مع مواكبة الحاضر، والعلاقة بين الأصول التاريخيّة وحاجات العصرنة، فلم تكن هذه المواد وليدة اللّحظة الراهنة ـ لحظة نجاح الثَّورة ـ بل إنها مثلت العناوين الثلاثة التي يمكن اختصارها بالتالي:

ـ أصالة الدِّين بالمفردات العصرية.

ـ عصارة التَّجربة الإيرانيَّة الداخلية.

ـ مواكبة الحداثة ومتطلّباتها الحياتية.

وليس من الممكن فصل أحد هذه العناوين عن الآخر، فكلّ جزء منه يكمل الآخر بخصوصية الداخل الإيراني، والتي لا تتوفّر في مجتمعات أخرى.

الباب الثالث

التجديد والحداثة
في دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة

الفصل الأول: التجديد في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة.

الفصل الثاني: الحداثة في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة.

تمهيـد

يأتي الباب الثالث من هذه الرسالة ليشكّل صلة الوصل التي يمكنها ربط المباني النظريَّة للمفاهيم التي تمَّ التأسيس عليها في الباب الأول، مع القراءة الاجتماعيَّة السياسيَّة التي تناولت الجانبين المكانيّ والزمانيّ لولادة دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران في الباب الثاني، مع ما قدّمه هذا الباب من قراءة إضافية للدُّستور نفسه.

وقبل الشروع في شرح مكوّنات الباب الذي نحن بصدده، نذكِّر بأنَّ الدُّستور الإيراني الحالي والذي ـ كما يعتبره أرباب السياسة الإيرانيَّة ـ شكَّل أحد المكاسب الكبرى للثورة الإسلاميَّة بعد أشهر قليلة من نجاحها، لا يمكن تناوله كأيٍّ من الدَّساتير في البلدان الأخرى؛ فقد رجحت الدراسات الدستوريَّة التقليدية التوقف عند كون الدُّستور قانون السلطة في الدَّولة المعنية، فأكثرت الحديث عن المؤسسات الدستوريَّة وآليّات عملها وما إلى ذلك، ولكن الدُّستور موضوع البحث لم يُشكِّل القانون الأساس للدولة أو السلطة فحسب، ولا نظاماً للهياكل الوظيفية في الدَّولة، أو مخطّطاً تظهر فيه أقسام الإدارة ومواصفات من يشغلون مراكزها، كما هو حال أغلب الدَّساتير الحديثة على حد سواء، بل أضف إلى ذلك البناء القائم على النضال الثوري للشعب الإيراني، ليترجم ذلك

وفق سلسلة من المواد التي تجاوزت الطابع الوصفي والتسجيلي لمبادئ وقواعد السُّلطة إلى مهمَّات تربويّة وتوجيهيّة ترتبط بالقواعد الفكريَّة والعقائدية، واضعاً لها سُبُل التطبيق العملي مع ما تتطلّبه من مواكبة حضارية يمكن من خلالها عرض صور الديمقراطيَّة والمشاركة الشعبيّة، وصناعة القرارات الهامَّة والحاسمة والمصيريَّة الملائمة لمتطلّبات العصر الحديث.

من خلال ما تقدَّم، سيتناول الباب الثالث التقاطع ما بين الدُّستور وأصالة الفكر والمعتقد الذي قدّمه من خلال إعادة إحياء الموروث الديني، بدءاً من صحيفة «المدينة المنورة» والتي شكَّلت أوّل عقد اجتماعي سياسي وُضِع في التاريخ الإسلامي، إلى سلسلة المجريات التاريخيّة والمُعاصرة، والتي ساعدت على ترجمة ذلك الموروث عبر سلسلة من المواد التي عكست ـ وكما مرّ في الباب السابق ـ هوية الدُّستور الإسلاميَّة، ومدى توافر عناصر التجديد التي ساعدت على صوغ هذه الهويّة وإخراجها بالصورة التي هو عليها الدُّستور الآن.

لذا سيتناول الفصل الأول من هذا الباب حضور خاصيّة التجديد في الدُّستور من خلال العناوين الأربعة التالية:

1 ـ صحيفة «المدينة».

2 ـ دور علماء الدِّين والمراكز الدينيّة في حركة التجديد.

3 ـ توافر عناصر التجديد في صياغة الدستور.

4 ـ المحافظة على الهويّة الإسلاميَّة في الدستور.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فيُشكِّل حضور الدُّستور ضمن سياق الدراسات الاجتماعيَّة السياسيَّة الحديثة تحدّياً يتمثّل في مقاربة هذا

الدُّستور لبديهيات الحياة اليومية مع ما تفرضه من تنامٍ للبُنى المعرفية القائمة على التقدّم العلمي والتطوّر الحضاري، واللَّذيْن يوفّرانَ تقدماً وتطوّراً للمجتمعات. وعليه، سيتناول الفصل الثاني من هذا الباب التقاطع الحداثوي للدُّستور الإيراني مع الدَّساتير الحديثة انطلاقاً من المحدِّدات التي تمَّ عرضها في الباب الأول، بالإضافة إلى المقاربتين الاجتماعيَّة والسياسيَّة للحداثة في مواد الدُّستور.

لذا ستتوزّع عناوين الفصل على النحو التالي:

1 ـ الدُّستور الإيراني والدساتير الحديثة.

2 ـ المُقاربة الاجتماعيَّة للحداثة في الدستور.

3 ـ المُقاربة السياسيَّة للحداثة في الدستور.

على أمل أن تكون المقاربات من حيث التجديد والحداثة في الدُّستور باباً لتسليط الضوء على جانبين أساسيين قد تمَّ الجمع بينهما لاستكمال الصورة المرجوَّة من هذا البحث.

الفصل الأول

التجـديـد
في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة

1 ـ صحيفة «المدينة»

من الأسئلة التي قد تطرح نفسها في هذا السياق: هل حقّاً كان هذا الدُّستور أولى الوثائق الدستوريَّة في التاريخ الإسلامي، أم أنّ مسألة تنظيم السُّلطة ضمن وثيقة مكتوبة قد مورست من قبل؟

مما لا شكّ فيه أنّ التاريخ الإسلامي يشير إلى عقد اجتماعي سياسي وَضَع أوّل أُسُس للدولة المدنية، والتي وضعها الرسول محمد(ص) بُعيد هجرته من مكة إلى المدينة، وكان بمثابة الميثاق الذي حدّد أُسُس المجتمع الإسلامي حينها، وآليّات تنظيمه السياسيَّة والاجتماعيَّة والأمنية، بالإضافة إلى الحقوق والواجبات التي يجب أن يتمتّع بها أهل المدينة ومَن حولهم. وقد عُرف ذلك العقد كما أورده «الشيخ محمد مهدي شمس الدِّين» في كتابه «في الاجتماع السياسي الإسلامي» بـ«صحيفة المدينة»، أو «وثيقة المدينة» كما سمّاه المعاصرون، أو «دستور المدينة» كما سمَّاه بعض المستشرقين[1].

---

(1) «شمس الدين، محمد مهدي»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ط 1، بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992، ص: 287.

وقد تألّفت هذه الصحيفة من سبعة وأربعين بنداً، تناولت الإطار العام للحكم في المدينة، وبالأخص في مرحلة التأسيس. وإذا ما تمّت قراءة وتحليل بنود الصحيفة يتبيّن التوزيع الموضوعي التالي[1]:

- الأُمّة: البنود (2 و12 ب، و23).
- القبيلة والعشيرة كإطار للتعاون الأُسَريّ الإنساني والتماسك الاجتماعي، وإفراغها من أيٍّ مضمون سياسي ومن أية شخصية إدارية مميزة: البندان (3 و11).
- القيادة والرئاسة والمرجعية، وقد نصّت الصحيفة على قيادة الرسول(ص) للأمّة ورئاسته ومرجعيته للدولة: البنود (1 و23 و36 و42 و47).
- المواطنيّة: البندان (25 و31).
- أرض الدَّولة وحدودها أو مفهوم السيادة: البندان (39 و47).
- الأمن الداخلي: البنود (13 و14 و19 و21 و22 و25 و36 ب و39 و42).
- الأمن الخارجي: البنود (17 و20 ب و36 و43 و44 و45).
- الحقوق والواجبات: البنود (16 و24 و25 و36 و37 و38 و44 و45).
- المسؤوليّة الشخصيّة في الجرائم والعقوبات: البنود (21 و37 ب و47).

(1) «الحميدي، خالد»: «صحيفة المدينة» ـ قراءة في نشوء الفكر السياسي الإسلامي ـ، رسالة أُعدت لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع السياسي، بإشراف «الدكتور سعود المولى»، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الأول، 1993، ص: 70.

ومن الملاحظ في هذه الصحيفة شموليّة بنودها لمعظم مُقتضيات الحال في حكم الدولة، وذلك انطلاقاً ممَّا شرّعه الدِّين الإسلامي وجاء به النبي محمد(ص)، وإن دلّ على شيء فأُولى دلالاته تبرز في تضمين الدِّين الإسلامي لمبادئ العلاقة السياسيَّة الناظمة ما بين الدَّولة ورعاياها، ضمن حدودها وخارجها، والحفاظ على الحقوق والواجبات للأفراد(*). وبما يشكِّله من سابقة فريدة من نوعها، لا عجب أن يكون الدُّستور الإيراني ترجمة عملية لمجمل أحكام الإسلام وتقديمها في إطار وثيقة تجمع القواعد القانونية التي تُنظِّم السُّلطة السياسيَّة وتحفظ معها حقوق الأفراد.

في ضوء ذلك، تبدو حركة التجديد مع الدُّستور الإيراني واضحة المعالم في إعادة تنظيم بُنى الدَّولة وسلطاتها وأدواتها، انطلاقاً من مخزون تاريخي استطاع نبيّ الإسلام أن يترجمه في إحدى الوثائق التي نظم من خلالها إدارة الحكم في «المدينة المنورة».

2 ـ دور علماء الدِّين والمراكز الدينيّة في حركة التجديد

لا يختلف الباحثون في شؤون الثَّورة الإسلاميَّة، والمتابعون للأوضاع الدينيّة والسياسيَّة في العالم الإسلامي، على أن المجتمع الإيراني يختلف عن سائر المجتمعات فيما هو عليه من التزام ديني وخُلقي[1]، وقد كان للمؤسسة الدينيّة في الحياة الإيرانيَّة منذ دخول الإسلام إلى إيران دورٌ في إخراج فكرة الدِّين من الاختصاص الروحي

(*) لمزيد من الاطلاع على موضوع «صحيفة المدينة»، يمكن مراجعة: «في الاجتماع السياسي الإسلامي للشيخ محمد مهدي شمس الدين»، ص: 285 ـ 327، ورسالة دبلوم الدراسات العليا صحيفة المدينة للطالب «خالد الحميدي»، ص: 56 ـ 110.

(1) «موسى، فرح»: «الإمام الخميني واستراتيجيا المستقبل»، ط 1، بيروت، دار الهادي، 2000، ص: 44.

الذي قد يجمّد حركته إلى صيرورات المجتمع الحياتية؛ خاصة مع حركة التشيُّع التي اجتاحت إيران في بدايات القرن السادس عشر الميلادي، ليبرز معها حضور وتنامي دور فقهاء الشيعة، الذي استطاع أن يُبلور الفكر السياسي الشيعي، لينتقل من حيّز الدعوة إلى صيغة المؤسّسة الدينيّة أو المرجعية، وأخيراً إلى مرحلة الدولة[1].

لقد كان اختيار الشعب الإيراني للحلّ الديني للوصول إلى مرحلة الدَّولة، جاء تماشياً مع الوقائع التاريخيّة التي ترجم من خلالها أكثر من حركة ثورية وانتفاضات شعبية قادها رجال الدين، واستطاعوا من خلال إعادة إحياء الخطاب الديني إزكاء ركائز دينيَّة تجدّدت بفعل تضافر عوامل عدة، يُمكن قراءتها من خلال جملة محطات تبرز من خلالها حركة التجديد التي صاغت الهويّة الإسلاميَّة للدستور:

أ ـ التجديد من الداخل

يشير «الدكتور حسن جابر» في مقاله «التجديد والتقليد في الفكر الإيراني المعاصر»، إلى أنه لم تُفلح المحاولات الكثيرة التي قام بها تجديديّون عرب ومسلمون على امتداد قرن من الزمن، في إقحام الفكر الإسلامي بأفكار من خارج البنية المعرفيّة الإسلاميَّة لتجديده من دون الرجوع إلى التربة الثقافية الإسلاميَّة، إذ إنّها ارتدّت خائبة من دون تحفيز العقل الاجتهادي على مباشرة ورشة القراءة بعيون الحاضر، وإن كانت السياقات التي قدّموها أسهمت في إفادة التراث الإنساني على المستوى المنهجي والفلسفي والفكري[2].

---

(1) «هويدي، فهمي»: «إيران من الداخل»، ص: 57.

(2) «جابر، حسن»: مقال بعنوان «التجديد والتقليد في الفكر الإيراني المعاصر»، نُشر في فصلية «الشرق الأوسط»، العدد 103، صيف 2001، ص: 41.

إلّا أن الأمر في إيران مختلف، فالمنحى الجديد الذي باشره التجديديون الإسلاميون نجحوا فيه إلى حدٍّ بعيد من خلال تَبْيِئة الفكر العالمي في الفضاء الفكري الإسلامي، بعدما استطاع الجيل الأول من المفكِّرين والفلاسفة المسلمين (أمثال السيد جمال الدِّين الأفغاني) فتح قنوات مع النتاج الأوروبي ليدخل إلى البيئة الإسلاميَّة ولكن بعد إضفاء الصبغة الإسلاميَّة عليه، غير أنّ هذا لم يلقَ في البدء قبول التقليديين الذين يقفون بالمرصاد لكلّ محاولات إعادة النظر أو خلق حال من التفاعل مع الحضارات الجديدة والمعاصرة(1).

ولكن ثمة عنصر بات يُشكّل محرِّضاً حيوياً على تحويل النتاج الفقهي المتراكم عبر العُصور إلى مادَّة قانونيَّة في إطار تطبيق الشريعة من خلال فهم جوهر النَّص، ومقاربته للواقع في ظل الاستجابة الطبيعية لإلحاح الواقع وتحدياته. لذا برز جيل من التجديديين المثابرين على إعادة إحياء الخطاب الديني بمفردات معاصرة تُساعد على بلورة الصورة الشرعية في الإطار القانوني.

ب ـ ثورة الدُّستور 1906 ومساهمتها في حركة التجديد

في بداية القرن العشرين، حمل فقهاء الشيعة قبس التحرُّر من الاستبداد والدكتاتورية، وسعَوا لنشر أفكار الديمقراطيَّة ومفاهيم الحريّة والعدالة الاجتماعيَّة، وحقّ الشعب في الإشراف على الحكومة وتحديد سلطات الحاكم المسلم بشكل حضاري ومتقدم، على الرغم من أن حركة التنوير هذه لم تزل في بدايات نشوئها وتطوّرها. ففي ثورة الدُّستور 1906 كان الإسلاميون يتقدّمون ببرنامج سياسي يهدف إلى تأسيس البرلمان وسنّ دستور لبدء حياة سياسيَّة متقدمة في ظل ظروف كانت

---

(1) «جابر، حسن»: مقال بعنوان «التجديد والتقليد في الفكر الإيراني المعاصر»، نُشر في فصلية «الشرق الأوسط»، العدد 103، صيف 2001، ص: 42.

تحتاج إلى توعية ومواكبة حثيثة يمكنها أن تترجم ذلك المشروع عملياً، فكان للفقهاء الدور البارز على هذا الصعيد، حيث القدرة على التأثير والتثوير فضلاً عن الحضور في ميدان العمل السياسي لتحقيق الأهداف المتوخّاة، وتهيئة الظروف من خلال قيادة حركة المعارضة، وقيادة التظاهرات والاعتصامات، وإصدار البيانات والتوجيهات، ومخاطبة الحكّام، وإجراء الاتصالات مع دول كبرى من خلال سفرائها . . . إلخ، مستفيدين في حركتهم من السلاح الأقوى لدى الفقهاء الشيعة والمتمثّل بـ«الفتوى» التي تُعتَبر حكماً إسلامياً يستلزم الانقياد له[1]، وهي تصدر من أعلى سلطة دينيَّة والمُتمثِّلة بالمرجعية.

وغنيٌّ عن القول إنّ حضور الفقهاء والعلماء وطلاب العلوم الدينيّة الدائم في ساحات المُعتَرك السياسي ومشاركتهم في صنع الحدث، وأحياناً تفرُّدهم في صنع القرار، شكَّل منهم طبقة وطنية تدافع عن حقوق ومصالح الشعب، وتقف في أغلب الأحيان في مواجهة الحاكم الظالم، وتتعرّض للاعتقال والنفي والسجن وأحياناً القتل.

ويورد «الدكتور طلال المجذوب» في هذا المجال حركة علماء الدِّين في طهران وخاصة المجتهدين منهم، بتاريخ 5/ 12/ 1905، عندما قرّروا الاعتصام في بلدة «ري» الواقعة على بعد عشرة أميال جنوبي طهران، ليظهروا استياءهم إزاء سياسة الحكومة، والتي هدّدتهم أكثر من مرة بالملاحقة والاعتقال إزاء التحرّكات التي يقومون بها[2].

ولا ريب في أن ثورة الدُّستور أرست مجموعة من المبادئ القانونية والسياسيَّة ذات الصبغة الديمقراطية، وأكسبتها الشرعية من خلال تبنّي

---

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 104.
(2) «المجذوب، طلال»: «إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية (1906 ـ 1979)»، ص: 125.

الفقهاء لها والدعوة إليها والدفاع عنها عبر الاستدلالات المنطقيّة والحجج الفقهيّة، مما يشير إلى قدرة الشريعة الإسلاميَّة على استيعاب تلك المفردات السياسيَّة عبر اجتهاد الفقهاء، وإثارة حركة تجديدية في وقت مبكر من القرن العشرين، حيث إن كثيراً من الأفكار التي طُرحت، وعُمل على بلورتها بصيغتها السياسيَّة، لم تكن بعد قد انتشرت في العالم وبالأخص في دول الشرق التي لم تزل تعيش في ظل أنظمة استبداديّة، وحالة ثقافية وفكرية وسياسية متأخّرة جداً يمتد البعض منها حتى يومنا هذا. فقد كان ما قدّمه «الشيخ النائيني» في هذا المجال سابقاً لعهده في رؤيته لآليّات تنظيم الحكم وفق مُقتضيات الشريعة.

ويجدر القول إنّ ما تناوله الفقهاء لم يقتصر فقط على المستوى السياسي، بل امتد أيضاً ليطال المطالبة بمنح الشعب حريّات الصحافة والتعبير السياسي، وحرّية العبادة وتشكيل الأحزاب والمساواة بين جميع المواطنين، ومن مُختلف المذاهب سواء المسلمين منهم أم غير المسلمين[1].

هذا، وإن كانت الحركة الدستوريَّة لم تحقّق المرجوَّ من ثورتها، إلَّا أنها استطاعت على المستوى الفكري بناء أُسُس لمرحلة ما بعد الثَّورة والتي اختزنت الكثير من البناءات الفكريَّة والعقائدية، وهذا ما أسهم في بلورة صورة الفكر الإسلامي الحديث عبر سلسلة من الطروحات التجديديّة في المخزون الديني.

ج ـ أبرز نتاجات الاتّجاه التجديدي الإسلامي

استطاع «الشيخ محمد حسين النائيني» ـ أحد منظّري الحركة الدستوريَّة عام 1906 ـ مواكبة حركة الثَّورة الدستوريَّة، وتقديم مؤلّفه

(1) «عبد الرزاق، جعفر»: «الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ص: 107.

«تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة» كمشروع لشَرْعنة الدَّولة الدستورية، وقد استطاع في كتابه هذا أن يقدّم حلاً توفيقياً لإشكالية تقسيم السُّلطة في الفكر السياسي الشيعي الذي كان يرى إما سلطة شرعيَّة بزعامة المعصوم[*] أو من ينوب عنه، أو لا سلطة شرعية. لقد قدّم «الشيخ النائيني» في كتابه دستوراً مستمَداً من الشريعة الإسلاميَّة يعترف فيه للأُمّة والفرد بحقّ المشاركة في السُّلطة مع إطلاق سراح مبادئ الحكم (الحريّة، المساواة، الشورى)، وتفعيلها داخل الوسط الاجتماعي، من أجل قيام دولة تتحرّك في إطار الإسلام، ولا تخرج عليه وتُحد السلطات المطلَقة[1].

وبديهيٌّ أنّ قراءة أفكار الشيخ النائيني بشكل متأنٍّ أسهمت فيما يلي[2]:

- إيجاد مخرج لمأزق تاريخي في الفكر السياسي الشيعي.

- عدم الخروج من بعض ثوابت الفكر الشيعي المسكون بفكرة طاغوتيّة السلطة.

- عدم الدعوة إلى انتخاب رئيس دولة ولكن انتخاب مجلس برلماني ينهض بمهمة الحدِّ من استبداد الحاكم في ظلّ مبادئ: الحريّة، المساواة، والشورى. (وإن كان «الإمام الخمينيّ» قد اختلف معه هنا في الدعوة إلى إسقاط النظام المَلَكي تماماً، وتأكيد دور الشعب في تقرير مصيره، مما يُشكِّل رأياً أكثر انفتاحاً وتقدّماً).

(*) المعصوم: في الفكر السياسي الشيعي يعني الفرد المُنزَّه عن الخطأ، بحيث يتمتّع بموقعية ذات حصانة إلٰهية تُمكّنه من إدارة الحكم، وهي قد توفرت في الرسول(ص)، وأهل بيته الأئمة الاثني عشر(ع) وإن كانوا لم يتسلّموا مقاليد الحكم في عصورهم.

(1) «وصفي، محمد رضا»: «الفكر الإسلامي المعاصر في إيران ـ جدليات التقليد والتجديد ـ»، ص: 54.

(2) المصدر نفسه، ص: 56.

- الرسالة وإن لم تكن متطوّرة في الإطار التاريخي والمعرفي العالمي إلّا أنها كانت متطوّرة في الإطار التاريخي والمعرفي الشيعي، ليقدّم إجابات حول الكثير من التساؤلات التي طرحت في مشروعية الحركة الدستورية.

وهذه التوجُّهات التجديديّة التقت مع أفكار الكثير من دعاة هذا التوجُّه، وفي مقدمتهم «السيد جمال الدِّين الأفغاني»، وغيره من الإسلاميين ذوي النزعات التجديديّة الإصلاحيّة، الذين أسهموا بشكل أو بآخر في إعادة قراءة المخزون المعرفي للفكر السياسي الشيعي في إطار التوفيق مع الحاجة الاجتماعيَّة المعاصرة.

د ـ حركة «الإمام الخميني» في إحياء الخطاب الديني

يُشير «عبد الله قصير» في كتابه «حركة التجديد والاستنهاض في الفكر السياسي للإمام الخميني» إلى أنّ فكر الإمام قد ارتكز على أن الإسلام دين للحياة بكلّ تفاصيلها، وهو طرح شامل لجميع شؤون وقضايا الحياة والمجتمع، فاعتبر أنّ الفقه الإسلامي نظريّة واقعية متكاملة لإدارة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللّحد، وأن الحكومة هي تجسيد للفلسفة العمليَّة لتمام الفقه في جميع جوانب الحياة، وهي أيضاً انعكاس للبعد العملي للفقه في تعامله مع جميع المعضلات الاجتماعيَّة والسياسيَّة والفكريّة والثقافيّة، والهدف الأساس الذي يجب العمل عليه من قبل علماء الدِّين هو تطبيق الأصول الثابتة للفقه للوصول إلى جواب لمختلف المعضلات[1].

وفي هذا السياق قدّم «الإمام الخمينيُّ» في كتابه «الحكومة الإسلاميَّة»

(1) «قصير، عبد الله»: «حركة التجديد والاستنهاض ـ قراءة في الفكر السياسي للإمام الخميني» ـ، ط 1، بيروت، منشورات مركز الإمام الخميني الثقافي، 2000، ص: 63.

أطروحته العمليَّة في ضرورة إقامة الحكومة الإسلاميَّة على أساس المؤسّسات، انطلاقاً من فهم حقيقة قوانين الإسلام في مُختلف الميادين (الأحكام الماليّة، أحكام الدفاع الوطني، أحكام الحقوق والواجبات، الأحكام الجزائيّة، الأحكام القضائيّة، شروط الحاكم، ...)، وقد ارتكَز على أُسُس وحدة الدِّين والسياسة لا الفصل، مؤكّداً على أن الإمعان في ماهية أحكام الشَّرع يثبت بشكل قاطع أنه لا سبيل لوضعها موضع التنفيذ إلَّا بواسطة حكومة ذات أجهزة مقتدرة[1].

كذلك توجَّه إلى العُلماء والحوزات لأخذ دورهم الريادي في قيادة المجتمع ـ كما يرى «الدكتور فرح موسى» ـ انطلاقاً من دورهم في إعادة إحياء الخطاب الديني الذي يُمثِّل الطاقة القادرة على إصلاح المجتمع الإسلامي وقيادته، كونهم عقلوا عن الله وفهموا عن الإسلام، وما ينبغي القيام به لتحقيق العدالة الاجتماعيَّة وإزالة الظلم والحرمان عن الشعوب الإسلاميّة[2]، مع التأكيد على عدم عزل عالم الدِّين لنفسه عن قضايا المجتمع، بل العمل على كشف زيف وأضاليل أهل السياسة البعيدين عن الإسلام في كلّ تفاصيله.

وهذا التوجّه للإمام كان نتاج القراءة المتأنيّة لتجارب الحركات الدينيّة والثوريّة السابقة مع كشف مواطن الخلل والقصور فيها، والتي وظّفها في سياق إعادة إحياء مشروع الدَّولة وفق مُقتضيات الحاضر.

إن حالة التجديد في الفكر الديني عموماً والفكر السياسي الشيعي بشكل خاص، والتي بدت ترجمته العمليَّة في الدُّستور، نابع من طبيعة المركّب الداخلي الإيراني الذي يعيش حالة من القرب والتفاعل مع الدِّين

(1) «الخميني، روح الله»: «الحكومة الإسلامية»، ط 2، بيروت، مركز باء للدراسات، 1999، ص: 61.

(2) «موسى، فرح»: «الإمام الخمينيّ واستراتيجيا المستقبل»، ص: 215.

بما يمثّله من رسالة إلٰهيّة، استطاع من خلالها العلماء والمراكز الدينيّة إنتاج وعي شامل، تبلور لاحقاً مشروعاً متكاملاً في قيادة المجتمع.

3 ـ توافر عناصر التجديد في صياغة الدستور

لقد ترجم الدُّستور الإيراني نتاج الحركة الثوريَّة التي قادها «الإمام الخميني» من خلال صياغة موادَّ جمعت في سياقها ما بين مُتطلِّبات الحاضر وضرورات المستقبل في إطار الثابت والمتغيِّر من الدين.

وتتجلّى الخطورة الكامنة في هذا المجال في صيرورة التجديد ممارسة سلبية قد تعيق ولا تنتج، كما تولّد إشكاليات غير مقصودة ناتجة من قصور الخبرة الإصلاحيَّة، وعدم اكتمال الشروط اللّازمة في حركة التجديد، أو في شخص المجدّد.

ولكن على الرغم ممّا قد يعتري حركة التجديد من عوائق أو ثغرات، يشير «ماجد الغرباوي» إلى أن ذلك في حد ذاته يُشكِّل فعلاً إيجابياً يُحرّك دواعي النقد والمراجعة، ورصداً متواصلاً للواقع، ولربما يتحوّل إلى نقطة انطلاق باتجاه عملية الإصلاح[1].

من هنا تأتي العناصر الموجبة للتجديد لتشكّل الضمانة الفعليَّة والمباشرة لضبط حركة التجديد، وتهيئة العوامل المساعدة عند توافرها لنجاح هذه الحركة. ولربط تلك العناصر بخصوصية الدُّستور لا بدَّ من التوقف عند كلّ منها، وقراءة حضورها المباشر في الدُّستور، وبشكل أساس في المقدّمة التي عكست المُرتكزات التي بُني عليها الدستور.

أ ـ المعرفة

في مقدّمة الدُّستور تحديد لهوية البناء المعرفي الذي قام عليه،

---

(1) «الغرباوي، ماجد»: «إشكاليات التجديد»، ص: 25.

ومعاييره وقواعده التي ارتكز عليها. «يُعبّر دستور جمهورية إيران الإسلاميَّة عن الركائز الثقافيّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة للمجتمع الإيراني، وذلك على أساس القواعد والمعايير الإسلاميَّة التي تُجسّد أهداف الأمّة الإسلاميَّة، وآمالها القلبية»(1).

وما من شكّ في أنّ عودة الدُّستور في بناء الثقافة والاجتماع والسياسة والاقتصاد إلى المباني والمُرتكزات الإسلاميَّة، يرتبط بعمق المعرفة للتراث الإسلامي والنصّ القرآني والسنّة الشريفة التي يُمكن من خلالها الكشف عن المداليل الحقيقية للصُّعد المختلفة السابقة، والتي تشكّل في الوقت ذاته أهدافاً للأمّة جمعاء.

ويعود الدُّستور فيؤكّد أن الخط الفكري الإسلامي الذي تبّناه الشعب كخيار عقائدي هو أحد أسباب نجاح الثورة. «إن الخاصيّة الأساسيَّة لهذه الثَّورة، بالنسبة إلى سائر النهضات التي قامت في إيران خلال القرن الأخير، إنما هي عقائدية الثَّورة وإسلاميّتها. ولقد توصل الشعب الإيراني المسلم بعد مروره بنهضة مشروطة المضادة للاستبداد (ثورة 1906)، ونهضة تأميم النفط المحارِبة للاستعمار (ثورة مصدِّق 1953)، توصّل إلى هذه التَّجربة القيمة ألا وهي السبب الأساسي البارز لعدم نجاح هذه النهضات، إنما هو عدم عقائدية هذه الحركات. ورغم أن المساهمة الرئيسة والأساسية كانت على عاتق الخط الفكري الإسلامي، وقيادة علماء الإسلام المجاهدين، إلَّا أنه بسبب ابتعاد هذه الحركات النضالية عن المواقف الإسلاميَّة الأصيلة، فإنها كانت تتّجه بسرعة نحو الركود، ومن هنا فإنّ الضمير اليقظ للشعب بقيادة «الإمام الخميني» قد أدرك ضرورة التزام مسار النهضة العقائدية والإسلامية الأصيلة. . .»(2).

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 346.

(2) المصدر نفسه.

إنطلاقاً مما سبق، نرى أن مستوى المعرفة التي تحقّقت هنا من قبل علماء الإسلام أولاً والشعب ثانياً، والتي ارتكزت على المخزون الفكري الذي قرأ التراث الإسلامي، قد أسهم بشكل كبير بتحقيق النجاح للثورة وتشكيل الدُّستور موضوع البحث.

ب ـ الوعي

من نافل القول إنّ عملية إدراك الواقع وملابساته من قبل الطبقة الواعية في المجتمع الإيراني، شكّلت دافعاً في تجديد وإصلاح مستوى الفكر والثقافة عند مُختلف شرائح الشعب، الذي اتّخذ من تلك الحركة المسوّغات التي مكّنته من المجابهة في اللحظات الحرجة والمواقف الثورية.

وتشير مقدمة الدُّستور إلى هذا الأمر في فقرة تحت عنوان «طليعة النهضة»، حيث تورد: «لقد كانت المؤامرة الأميركية المسمّاة بالثّورة البيضاء خطوة نحو تثبيت قواعد النظام الديكتاتوري، وتركيز تبعيّة إيران السياسيَّة والثقافيّة... من هنا فإنّ المعارضة التي قام بها «الإمام الخميني» ضد هذه المؤامرة كانت عاملاً لحركة الشعب الشاملة... وفي هذا الوقت قامت الطبقة الواعية في المجتمع، والتي كانت تشعر بالمسؤولية، بعملية توعية في المساجد والحوزات العلمية والجامعات باعتبارها حصوناً لهم، وابتدأت هذه الفئة تعمل بجهد متواصل ومثمر في رفع مستوى الوعي الثوري واليقظة الإسلاميَّة للشعب المسلم...»(1)

من هنا، فإن قدرة توظيف المعرفة المخزونة في حركة الوعي شكَّلت مخزوناً إضافياً لدى الشعب استطاع من خلاله تثمير حركته، وخلق حالة من الاندفاع باتجاه التجديد والإصلاح.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 346، 347.

ج ـ الموقف

لا ريب في أنّ إعلان المواقف المتولّدة من المخزون الثقافي وحركة الوعي، والتي عكسها الدُّستور، شكّل العنصر الثالث من عناصر التجديد التي ساعدت على بلورة صورة الثَّورة والتوصُّل إلى صياغة الدستور.

وقد أشارت المقدّمة أيضاً إلى الموقف الذي جسّد ذلك من هذه الفقرة: «في السابع من شهر دي سنة 1356 هـ ش (كانون الثاني 1978) نشر النّظام الحاكم مقالة أهان فيها علماء الإسلام وخصوصاً «الإمام الخميني»، مما أدّى إلى تعجيل الحركة وإثارة غضب الشعب في جميع أرجاء البلاد، فحاول النّظام أن يقمع هذه المعارضة عن طريق إراقة الدماء، لكن هذا العمل بالذات زاد من غليان الدماء في عروق الثورة، ... ومع مواصلة الحركة الشعبيّة واستمرارها شاركت جميع أجهزة البلاد بصورة فعالة في إسقاط النظام...»[1].

وفي جانب آخر، يشير الدُّستور أيضاً إلى الثمن الذي دفعه الشعب في هذا المجال: «بعد جهاد متواصل استمرَّ مدة جاوزت سنة كاملة (في إشارة إلى الأحداث الأخيرة قبيل انتصار الثَّورة عامي 1978 و1979)، وبعد التضحية بما يزيد على ستين ألف شهيد ومائة ألف جريح ومعوّق، على امتداد نشاط الحركة الثوريَّة التي استمرّت من العام 1963 وحتى العام 1979، وبعد خسارة مالية بلغت المليارات من التومان (النقد الإيراني)، بعد ذلك كلّه جنت الثَّورة ثمارها وسط هتافات تنادي (استقلال ـ حريّة ـ جمهوريّة إسلاميّة)، وهكذا انتصرت هذه النهضة العظيمة معتمدة على الإيمان والوحدة والقيادة الحازمة، وذلك في مراحلها الحسّاسة والمثيرة...»[2].

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 348.

(2) المصدر نفسه.

ومن الواضح أن المواقف التي اتّخذها الشعب في لحظات ما ـ وإن كانت قد كلّفته الكثير ـ أسهمت بشكل أساس في رسم معالمَ المرحلة وتقديم الجديد الملائم مع حركة الوعي ومخزون الثقافة.

من هنا، فإنّ توافر عناصر التجديد ساعدت وبشكل جليّ في رسم معالم الدُّستور وصياغة موادّه التي ـ وكما مرّ في الباب السابق ـ ارتكزت على بناء أساس مرتبط بالعقيدة الإسلاميَّة، والذي تمَّت صياغته ـ أي البناء ـ وفق مُقتضيات اللحظة الراهنة، ولولا توافر هذه العناصر لما تسنّى لهذا الدُّستور أن يبصر النور مع ما له من خصوصيَّة في هذا المجال.

4 ـ المحافظة على الهويّة الإسلاميَّة في الدستور

من أساسيّات تركيبة الدُّستور أنه على الرغم من حركة التجديد التي قدّمته، استطاع أن يحافظ على الهويّة الإسلاميَّة كأصل ينطلق منه في مُختلف نواحي الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيّة. وهذا دليل على قدرة توظيف حركة التجديد من خلال المحافظة على تلك الهويّة، وإلَّا لَلزم الأمر تنحية المخزون العقائدي الديني جانباً، واستحضار النظريّات الوضعية التي قد تتلاقى وقد تتعارض مع الكثير من جوهر الإسلام.

من هنا تعكس موادُّ الدُّستور الارتباط الوثيق ما بين أصالة الدِّين ومواكبة شؤون تنظيم الحكم والدولة، فالمادة الرابعة منه تنصّ على التالي: «يجب أن تكون الموازين الإسلاميَّة أساس جميع القوانين والقرارات المدنيّة والجزائيّة والماليّة والاقتصاديَّة والإدارية والثقافيَّة والعسكريّة والسياسيَّة وغيرها. وهذه المادّة نافذة على جميع موادِّ الدُّستور والقوانين والقرارات الأخرى إطلاقاً وعموماً. ويتولّى الفقهاء في مجلس صيانة الدُّستور تشخيص ذلك»[1].

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 354.

والواقع يشير إلى أنَّ تتبُّع مسيرة الشعب الإيراني الثوريَّة، وما حققته وما رفعته من شعارات في ظلّ قيادة علماء الدِّين مع ما للدِّين من خصوصيَّة لديها، يشير إلى الهدف المطلق من كل ذلك وهو إقامة الحكم الإسلامي، وإن كانت قد اختلفت سُبُل التعبير وتشخيص آليّات التطبيق، وذلك انطلاقاً من قناعة أن الإسلام لديه القدرة على بلوغ الأهداف الاقتصاديّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة وغيرها بأبهى صورها في حال طبّق على مُختلف شؤون الحياة[1]. لذا كان الدُّستور من هذا المنطلق الترجمة العمليَّة لذلك.

ومع مراجعة موادّ الدُّستور يتّضح مدى ارتباطه بالهوية الإسلاميَّة التي لازمته في أغلبها، ويمكن استعراضها على الشكل التالي: المادّة الأولى أكّدت على أن الشعب الإيراني أقام النّظام الجمهوري الإسلامي على أساس من اعتقاده الراسخ بحكم الحقّ والعدل الإلٰهيّ[2].

ـ المادّة الثانية عرضت لارتباط الدُّستور بالأيديولوجيّة الإسلاميَّة القائمة على الإيمان بالله، وبالوحي، والمعاد، والعدل الإلٰهي، والإمامة والقيادة، وكرامة الإنسان وقيمته الرفيعة[3].

ـ المادّة الثالثة عرضت ستة عشر بنداً من أجل الوصول إلى الأهداف التي تتوخاها الجمهورية الإسلامية؛ وتتوزّع هذه البنود على خلق المناخ المساعد، رفع مستوى الوعي، وتوفير التربية والتعليم، وتقوية روح التحقيق والبحث والإبداع، وطرد مُختلف أشكال الاستعمار، وضمان الحريّات السياسية، . . . إلخ، وغيرها من البنود[4].

---

(1) «التسخيري، محمد علي»: «حول الدستور الإسلامي في مواده العامة»، ط 2، طهران، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، 1987، ص: 40، 41.

(2) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة الأولى، ص: 353.

(3) المصدر نفسه، المادة الثانية، ص: 353.

(4) المصدر نفسه، المادة الثالثة، ص: 353، 354.

ـ المادّة الرابعة اشترطت اعتبار معيار الموازين الإسلاميَّة شرطاً أساساً في جميع القوانين والقرارات ـ ذُكرت في مطلع هذا الموضوع-، مما يشير إلى أن تلك الموازين مقدَّمة على كلّ عموم أو إطلاق في أيٍّ قانون آخر.

ـ المادّة الخامسة أقرّت مبدأ ولاية الفقيه العادل في إدارة وتدبير شؤون الأمّة[1]، وقد تبع ذلك تفصيل في طبيعة ولايته في المواد من 107 إلى 112 من الدستور.

ـ المادّتان السادسة والسابعة أكّدتا على احترام آراء الأُمّة، وتقييم وجودها، وتطبيق مبدأ الشورى الإسلامي في الحدود المقرّرة له[2]، والمُتمثِّلة بإشراك أبناء الشعب بانتخاب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الخبراء، وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي، وأعضاء سائر مجالس الشورى ونظائرها، وكذلك الاستفتاء في الموارد التي نصَّ عليها الدستور(نظام الحكم، الدستور).

ـ المادّة الثامنة دعت إلى إقرار مبدأ الرقابة الاجتماعيَّة المُتبادلة لعمل الجميع، انطلاقاً من مفهوم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[*][3]. وذلك باعتبار دفع الجميع لتحمُّل المسؤولية بشكل متبادل، فيتحمّلها الناس بالنسبة لبعضهم، وتتحمّلها الحكومة بالنسبة للناس، والناس بالنسبة للحكومة، ضمن شروط يحدّدها القانون.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة الخامسة، ص: 355.

(2) المصدر نفسه، المادتان السادسة والسابعة، ص: 355.

(*) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: هو مفهوم إسلامي ينطلق من وجوب الدعوة إلى الله من خلال توجيه الناس إلى فعل الخير (المعروف) وترك المحرّمات والشر (المنكر).

(3) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة الثامنة، ص: 355.

ـ المادّة التاسعة شدّدت على حريّة واستقلال البلاد من كل تبعيّة، وهما من العناصر التي يدعو الإسلام إليها[1].

ـ المادّة العاشرة حثّت على جعل العائلة وحدةَ البناء الاجتماعيَّة وإقامتها على أساس خُلقي إسلامي[2].

ـ المادّة الحادية عشرة أكّدت على أن المسلمين جميعاً أمّة واحدة، وهذا مبدأ يجب لحاظه في كلّ عمل سياسي[3].

ـ المادّة الثانية عشرة صرّحت بأن الدِّين الرسمي للبلاد هو الإسلام، مع التأكيد على احترام مُختلف المذاهب الإسلاميَّة.

ـ المادّتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة عرضتا سُبُل العلاقة والتعامل مع الأقلّيات الدينيّة غير الإسلاميَّة وفق الأخلاق الإسلامية[4].

ـ المادّة السادسة عشرة أكّدت على تدريس اللّغة العربيّة في المراحل التي تلي الابتدائية، كونها لغة القرآن والعلوم والمعارف الإسلاميّة[5].

ـ المادّة السابعة عشرة جعلت التقويم الرسمي للبلاد هو التقويم الهجري[6]، والذي يرتبط بهجرة الرسول(ص) من مكة إلى المدينة المنورة في بدايات الدعوة.

ـ المادّة الثامنة عشرة سجّلت عبارة «الله أكبر» على علم البلاد الرسمي[7].

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة التاسعة، ص: 355.
(2) المصدر نفسه، المادة العاشرة، ص: 356.
(3) المصدر نفسه، المادة الحادية عشرة، ص: 356.
(4) المصدر نفسه، المواد الثانية عشرة، والثالثة عشرة والرابعة عشرة، ص: 356.
(5) المصدر نفسه، المادة السادسة عشرة، ص: 357.
(6) المصدر نفسه، المادة السابعة عشرة، ص: 357.
(7) المصدر نفسه، المادة الثامنة عشرة، ص: 357.

ـ المادّة التاسعة عشرة نفت كافة أشكال التمييز العنصري أو التعصّب بين أبناء الشعب تَقيُّداً بتعاليم الإسلام في ذلك[1].

ـ المادّة العشرون أكّدت أن جميع أفراد الشعب رجالاً ونساءً يحميهم القانون، ويتمتّعون بكامل الحقوق التي يقرّرها الإسلام[2].

ـ المادّة الواحدة والعشرون أوجبت على الدَّولة ضمان حقوق المرأة وفق التعاليم الإسلامية[3].

ـ المادّتان الثالثة والعشرون والرابعة والعشرون أعطتا الحرّيات في المعتقد والصحافة والنشاطات السياسيَّة، شرط عدم التناقض مع أُسُس الاستقلال والحريّة والوحدة الوطنية والقِيَم الإسلاميّة[4].

ـ أما الفصل الرابع من الدُّستور، والذي يبدأ بالمادة الثالثة والأربعين وينتهي بالمادة الخامسة والخمسين، فإنه يعمل على إقامة نظام اقتصاديّ وفق المذهب الاقتصادي الإسلامي ونظريّاته في الإنتاج المتناسب مع التوزيع العادل والضمان الاجتماعي[5].

وفضلاً عن هذه الموادِّ، هناك سلسلة أخرى من المواد التي تتعاطى شأن تنظيم السلطات والسياسات الداخليّة والخارجيّة، وتوضيح أهدافها الساعية إلى تمتين أُسُس الإسلام من خلال المحافظة على الثَّورة والدفاع عنها، بل وحتى جميع المسلمين في العالم (من أُسُس السياسة الخارجيّة في الدُّستور، المادّة الثانية والخمسون بعد المائة).

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة التاسعة عشرة، ص: 357.
(2) المصدر نفسه، المادة العشرون، ص: 358.
(3) المصدر نفسه، المادة الحادية والعشرون، ص: 358.
(4) المصدر نفسه، المادتان الثالثة والعشرون والرابعة والعشرون، ص: 358.
(5) المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص: 360 ـ 363.

على هذا الأساس، ومن خلال مواكبة الهويّة الإسلاميَّة لمختلف مواد الدُّستور، يتّضح أنّ الأمر يرتبط بشكل وثيق مع نتاجات حركة التجديد التي دأبت على إخراج صورة الدُّستور وفق الصياغات السابقة والمُراعية للكثير من الضوابط والأحكام الإسلاميَّة أو المحافِظة عليها.

خلاصة

في ضوء ما تقدَّم، يتبيّن أنّ حركة التجديد التي انطلقت في إيران منذ بدايات القرن العشرين، مروراً بما شهدته من أحداث خلال القرن، أفضت إلى الوصول إلى مرحلة متقدّمة استطاع المجدّدون من خلالها بلورة صورة عملية وواضحة في أكثر جوانب الحياة أهميّة.

وبديهيٌّ القول إنّ اقتران الدُّستور بتاريخية الحركة التجديدية في إيران من جهة، وتوافر عناصر التجديد من جهة ثانية، أكسباه قدرة على قراءة الواقع، وفهم طبيعة الحركة الداخليّة والخارجيّة للبلاد، والتي انطلق منها كعنصر أساس في صياغته. فالسياسة العالميّة المبنية على الرأسماليّة والاشتراكيّة دفعت بالإيرانيين إزاء ما أصابهم من ويلاتها إلى العودة إلى الذات، والسياسة الداخليّة جعلتهم يعانون الكثير من مصائبها، وهذه العوامل قد تكون من العناصر الأساسيَّة التي استفزت الكثير منهم لإعادة تركيب الهويّة وفق الأصول الاعتقادية، وترجمتها عملياً عبر وثيقة الدستور.

هذه الحركة، لم تكن لترتبط بمجريات القرن الماضي فحسب، بل تمتدّ على سياق تاريخي إسلامي لحظ وجود صحيفة «المدينة»، التي واكبت مُتطلِّبات السُّلطة المدنيّة آنذاك، على صعد عدة (الداخليّة والخارجيّة، وأُسُس الحفاظ على الحقوق والواجبات، . . .) ليعود ذلك ويُترجم بصيغته التجديدية مع الدُّستور الإيراني.

ولقد استطاع الدُّستور الإيراني من خلال حركة التجديد التي قدّمها إعادة إحياء المخزون الديني، واستنطاق مُختلف البُنَى والمُرتكزات الإسلاميَّة وتقديمها في قالب عصري، لا يقلُّ أهميّة عن أيِّ وثيقة أو كتاب أو حتى دستور من وثائق أو كتب أو دساتير الدول الحديثة، بل إنه شكَّل سابقة هامَّة وجادّة على مستوى الدول الإسلاميَّة التي هي بأغلبها ـ إن لم تكن كلُّها ـ تفتقد إلى الترجمة العمليَّة الواضحة والصريحة لمبادئ الإسلام وقواعده على المستويات السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة وغيرها.

الفصل الثاني

الحـداثـة
في دستور الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانية

1 ـ الدُّستور الإيراني والدَّساتير الحديثة

نُذكّر بدايةً بأنّ الفصل الأول من الباب الأول من هذا البحث، قدّم جملة مُعطيات ترتبط بالمفهوم الحديث للدُّستور وآليّات تشكّله وتعديله، ودور القوى السياسيَّة ـ الاجتماعيَّة في وضعه، إضافة إلى أشكال الدَّساتير وأنواعها وصولاً إلى نهاية هذه الدساتير. وهنا من باب المُقاربة العلمية المنهجيَّة، لا بدَّ من قراءة الدُّستور الإيراني بمفردات تواكب تلك الحداثة، التي يمكن من خلالها إعطاء صورة واقعية عن الدُّستور من حيث توافر أو عدم توافر عناصر الحداثة.

وإذا كان ما تقدَّم عن الدَّساتير قد انتهى بكيفية انتهائها، فإننا هنا سنذكر كيفية بدايتها، كون الثَّورة الإسلاميَّة في إيران قضت على دستور ونظام سابق، وأقامت على أنقاضه الدُّستور والنظام الجديد للبلاد، ومن ثم يمكن التطرّق إلى السُّبل التي اعتُمدت في وضع الدَّساتير، ومدى مقاربتها للسُّبل والآليات الحديثة المعتمَدَة عبر محطات عدّة .

المحطة الأولى: الثَّورة الإسلاميَّة تُنهي الدُّستور المَلَكي

لقد بدا واضحاً من حركة الثَّورة الإسلاميَّة في إيران قُبيل نجاحها، أنّ مشروعها ليس مجرّد انقلاب للاستئثار بالسُّلطة، بل إنه مشروع متكامل هدف إلى إعادة رسم سياسة الحكم من جديد بما يتوافق مع أهداف هذه الثَّورة التي ناضلت من أجلها.

ويجدر التذكير هنا بما سبق وأشرنا إليه من أنّ نجاح الثورات غالباً ما يُؤدِّي إلى إسقاط الدُّستور بعد القضاء على الحكم القائم، وهذا لا يحتاج إلى قانون ولا إلى تشريع خاص يقضي بذلك، ولكن، وبما أن تنظيم الدول وإدارة الشعوب والمجتمعات لا يمكن من دون إيجاد دستور، يسارع قادة الثورات إلى إيجاد آليّات لوضع دستور جديد يلائم التَّطوُّرات والمستجدات، وخلال تلك الفترة، ما بين الانتصار وإقرار دستور للبلاد، تُسيّر الأخير حكومة مؤقتة تتمخّض من واقع الثَّورة، ومن ثم تبدأ بالإجراءات اللازمة والممكنة لإقرار دستور للبلاد.

وفي مقاربة عملية لما جرى في إيران عام 1979، يتبيّن موافقة الأحداث لهذا التحديد في آليّة عمل الثورات تجاه الدُّستور بعد نجاحها.

فلقد شكَّل «الإمام الخمينيّ» ـ كما مرّ في الفصل الثاني من الباب الثاني ـ حكومة مؤقّتة لتُسيّر أمور البلاد إلى حين إقرار دُستور جديد له، بعدما أعلن رسمياً أن الدُّستور المَلَكي الذي كان قائماً أيام الشاه لا يصلح لإدارة البلاد، وهذا النمط من التعاطي كشف عن واقعية الثَّورة ومقاربتها لآليّات التعاطي المُتقدمة في هذا الصدد، وهذه يمكن اعتبارها أولى المحطات التي تبرز فيها حداثة الحركة الثوريَّة تمهيداً لإقرارها للدستور.

المحطة الثانية: آليّة وضع دستور للبلاد

ورد في الباب الأول من البحث أنّ هناك سُبلاً عدة في وضع الدساتير، منها الأساليب الديمقراطيَّة ومنها غير الديمقراطيّة، وقد تمَّ عرض أشكال كلٍّ منهما بالتفصيل، فأشكال المنحة أو الهبة من قبل الحاكم، أو العقد أو الميثاق بين الحاكم وشعبه، تُعدُّ من الأساليب غير الديمقراطية، فيما يُعتبر صدور الدُّستور عبر جمعيّة نيابيّة تأسيسيّة منتخَبة من قبل الشعب، أو بطريقة الاستفتاء الدّستوري، من الأساليب الديمقراطية.

وقد أجمع الباحثون وفقهاء القانون على أن أكثر الطرق ديمقراطية هي طريقة الاستفتاء الدّستوري، والتي تُعطي الشعب الحقّ في ممارسة السُّلطة الدستوريَّة من خلال وضع الدُّستور الملائم، إذ يصار إلى انتخاب هيئة تأسيسيّة من قبل الشعب، أو لجنة فنية من قبل الحاكم، ثم يُعرض على الشعب للاستفتاء عليه، فإذا وافق يُصبح الدُّستور نافذاً ومُلزِماً.

ومن المعلوم أن دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران قد اعتمد هذا الأسلوب في وضعه للدستور، فكما مرّ في الفصل الثاني من الباب الثاني، لقد تمَّ انتخاب جمعية خبراء من قبل الشعب، وقدّمت دستوراً للبلاد استفتَتْ عليه الشعب بعد إنجازه، فحاز الأكثريّة الساحقة من أصوات الشعب.

ويتبيّن مما تقدِّم أن الدُّستور موضوع البحث قد تمَّ وضعه وفق أكثر الطرق المتّفق عليها أنها ديمقراطيّة.

المحطة الثالثة: دور القوى السياسيَّة والاجتماعيَّة في وضع الدستور

بعدما تمَّ التوافق على أن هناك مجموعة من القوى الفاعلة التي تُسهِم في تنشيط وتحريك الحياة السياسيَّة، وفرض تأثير على السلطات أو الحكومات، يبرز دور هذه الفئات في سَنّ القوانين المصيريّة، وإقرار

التشريعات المُرتبطة بمجمل النشاطات السياسيَّة في البلاد. وفي موضوع إقرار الدُّستور تبيّن ـ كما مرّ سابقاً ـ أن الأحزاب السياسيَّة والقوى الضاغطة والرأي العام يلعبون أدواراً مؤثّرة على هذا الصعيد، ولا يمكن تجاهلها نظراً لحضورها الفاعل والمؤثّر في الحياة العامَّة. من هنا كان الحرص الشديد على إيلاء هذه القوى أهميّة في سياق الدراسات. وقد برز بشكل واضح دور تلك القوى في إقرار دستور الجمهورية الإسلامية. وأبرز مصاديقه تخلّي «الإمام الخميني» عن فكرة إجراء استفتاء مباشر على الدُّستور الذي عمل على إعداده قبيل مجيئه إلى إيران، وذلك بفعل الضغوطات التي مارسها تيّار «الثوريّون المعتدلون» بزعامة «آية الله شريعتمداري»، من جهة، ومن جهة ثانية استفتاء الشعب على الدُّستور قُبيل إقراره مع العلم بوجود تيارات مختلفة وموزّعة بين الثوريين (الراديكاليين والمعتدلين) والإصلاحيين والوطنيين واليسار، وقد أخذت دورها على هذا الصعيد في تعبئة الجماهير في تبنّي أو رفض الدُّستور المقدّم من قبل جمعية الخبراء(*).

ومن خلال مشاركة القوى السياسيَّة والاجتماعيَّة في إقرار دستور للبلاد، يتبدَّى خضوع دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران لمزيد من بنى الحداثة في محطة ثالثة.

المحطة الرابعة: شكل الدُّستور ونوعه

في إطار شرحنا لأنواع الدُّستور ذكرنا في الفصل الأول من الباب الأول أن هناك من حيث الشكل الدُّستور المُدَّون والدستور العُرفي، وهناك من حيث النوع الدُّستور الجامد والدستور المرن.

(*) تم تفصيل ذلك ضمن العنوانين الثالث والرابع في الفصل الثاني من الباب الثاني.

وقد تبيّن من حيث الشَّكل أفضلية الدُّستور المُدوّن على الدُّستور العرفي لما قد يوفّره الأول من ضمانات وحماية لحقوق الأفراد والجماعات، وحدٍّ لسلطات وصلاحيات استبداد الحكام، بالإضافة إلى ترسيخ الوعي السياسي لدى أبناء الشعب، وهذا يتماشى مع سياق الحداثة السياسيَّة والاجتماعيَّة التي تحفظ الحقوق وتصونها. أما من حيث المضمون فإنّ الجمود والمرونة رهن الدَّولة نفسها والظروف المُحيطة بها، وقدرتها على التكييف ما بينهما بما يحفظ الضمانات للنِّظام وللأفراد.

وفي سياق دراستنا للتجربة الإيرانيَّة نلاحظ المحاولات لأهليّة الدُّستور في توفير الضمانات اللّازمة والمطلوبة التي تُساعد على حماية الحريّات وحقوق الأفراد من جهة، وتدعيم أُسُس النّظام الإسلامي من جهة ثانية. فبعد اصطفاف الدُّستور في خانة الدَّساتير المدّونة تبيّن من خلال التعديل الذي أُقرّ في العام 1989 أن لديه قابلية المرونة، مع تحديد للفقرة الأخيرة من المادّة 177 للأوجه التي يُمكن أن يطالها التعديل دون غيرها[1]، والتي تمَّ تحديدها من خلال إمكانيَّة تعديل مُختلف المواد باستثناء تلك المُتعلِّقة بكون النّظام إسلامياً، وبقيام كلّ القوانين والمقرّرات على أساس الموازين الإسلاميَّة والأُسُس الإيمانية، وأهداف الجمهورية الإسلاميَّة، وبكون الحكم جمهورياً وبولاية الأمر وإدارة البلاد بالاعتماد على رأي العامَّة، وبكون الدِّين الرسمي للبلاد هو الإسلام والمذهب هو الشيعي، فهذه من الأمور التي لا تقبل التغيير.

ومما تَقدِّم في المحطة الرابعة يتبيّن مُوافقة الدُّستور في الشَّكل والنوع مع أكثر دساتير العالم تقدّماً وحداثة.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة السابعة والسبعون بعد المائة، ص: 386، 387.

المحطة الخامسة: تعديل الدستور

مع تعدّد السُّبل المُعتَمدة في تعديل الدساتير، إلّا أنه توجد ضوابط محدّدة في كلّ سبيل، وهذا يعود إلى الطريقة التي وضع من خلالها الدُّستور ـ (مرّ الحديث عن ذلك في الفصل الأول من الباب الأول) ـ.

ويجدر القول هنا إنّ التقاء طلب «الإمام الخمينيّ» مع مطالبة عدد من نواب مجلس الشورى بإجراء التعديل، أظهر أن الطريقة التي تمَّ فيها التعديل تتوافق مع طرق التعديل في أكثر الدول تقدّماً، فعلى الرغم من حداثة الثَّورة من حيث الزمن، والخروج من حرب ضروس دامت ثماني سنوات، عمد أركان النّظام إلى إجراء استفتاء عام على الدُّستور بعدما أقرّته لجنة شكّلها «الإمام الخمينيّ» حينها، ليثبّتوا للشعب حقّه الشرعي في ذلك، وجاءت النتائج حينها بالموافقة على الدُّستور بنسبة 97.3%.

وهذه محطة أخرى تبرهن مدى طواعية هذا الدُّستور مع الأنظمة الحديثة من حيث التركيب وإمكانية التعديل.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ مُقاربة الدُّستور موضوع البحث مع أوجُه الحداثة في دساتير اليوم، تُبرز على أكثر من صعيد توافر الشروط الموجبة لحداثته، وتمتّعه بقدر عالٍ من التوافق معها، مما يكسبه مشروعيّة أوسع في المحافل العلمية الحديثة، بدءاً من الآليّة التي وضعت لتشكيله، وصولاً إلى بروز دور التيّارات والقوى السياسيَّة في توجيه تلك الآليّة والإقرار بها، ثمّ إلى الشَّكل الذي رسا عليه وتعديله فيما بعد.

2 ـ المُقاربة الاجتماعيَّة للحداثة في الدستور

مما لا شكّ فيه أنّ المُقاربة الاجتماعيَّة للحداثة ترتبط بجملة من

العمليات التراكميّة التي تُطوّر قوى الإنتاج، وتعبّئ الموارد والثروات وتُنمّي إنتاجية العمل في ظل ضمانات تكفل المشاركة في الحياة العامَّة، وحيث إنّ ذلك يتحقَّق عبر وجود مؤسسات قادرة على بلورة المصالح العامَّة، وهو ما يُميّز المجتمعات المُتطوِّرة عن المجتمعات المتخلّفة ـ كما يراها «هانتنغتون» ـ، في ظل الحضور الفاعل والكثيف للقوى الاجتماعيَّة المتعدّدة، والساعية إلى توظيف قواها داخل المجتمع. انطلاقاً من ذلك يمكن القول إنّ ما يجب أن تُقدّمه المُقاربة الاجتماعيَّة ـ على هذا الصعيد ـ يقضي بتوسّع خدمات الصحة ومستوى التعليم والمعرفة، وتوافر تقديمات العمل بما يضمن حقوق الصالح العام. وهذا كلُّه يعقِّب عليه «هانتنغتون» بأنه يدفع باتجاه التحريك الاجتماعي، وتطوير مجمل النشاط الفردي والجماعي على صعد عدة، فتتحقّق معه مُقتضيات العصرنة.

وبالعودة إلى دستور الجمهوريّة الإسلاميَّة، فقد أقرَّ جملة من التقديمات التي يمكن أن توفّر مستوى من الضمانات الكافلة، عبر وجود المؤسّسات القادرة على بلورة المصالح العامَّة، والتي يبقى محور الحقوق فيها هو الإنسان.

وما أقرّه الدُّستور على هذا الصعيد يظهر من خلال الجوانب الاجتماعيَّة التالية:

1 ـ حقّ المساواة والتكافؤ:

ينصُّ الدُّستور على عدم التمييز بين أيٍّ من الإيرانيين باختلاف اثنيَّاتهم وأجناسهم، كما يوفّر مستوى من تكافؤ الفرص بين مُختلف أبناء الشعب، ويعطي للمرأة حقوقها على أكثر من صعيد، وذلك من خلال الموادّ التالية:

المادة 19 : يتمتّع أفراد الشعب الإيراني ـ من أية قوميّة أو عشيرة كانوا ـ

بالمساواة في الحقوق، ولا يُعتبر اللون أو العنصر أو اللغة أو ما شابه ذلك سبباً للتمييز[1].

المادة 20 : حماية القانون تشمل جميع أفراد الشعب ـ نساءً ورجالاً ـ بصورة متساوية، وهم يتمتّعون بجميع الحقوق الإنسانية والسياسيَّة الاقتصاديّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة ضمن الموازين الإسلاميّة[2].

المادة 21 : الحكومة مسؤولة ـ في إطار الإسلام ـ عن تأمين حقوق المرأة في كافّة المجالات، وعليها القيام بما يلي:

1 ـ إيجاد الظروف المساعدة لتكامل شخصية المرأة وإحياء حقوقها الماديّة والمعنويّة.

2 ـ حماية الأمهات ولا سيّما في مرحلة الحمل وحضانة الطفل، ورعاية الأطفال الذين لا مُعيل لهم.

3 ـ إيجاد المحاكم الصالحة للحفاظ على كيان الأسرة واستمرار بقائها.

4 ـ توفير تأمين خاص للأرامل، والنساء العجائز، وفاقدات المعيل.

5 ـ إعطاء الأمهات الصالحات: القيمومة على أولادهن عند فقدانهم الوليَّ الشرعي من أجل رعايتهم[3].

2 ـ حقّ الأمن:

يمثّل جانب الأمن الشخصي لأيّ فرد من الأفراد في حياته

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 357.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص: 358.

الاجتماعيَّة حاجة ماسّة يمكنه معها أن يحفظ شخصه وماله وكرامته ومهنته، بل ومختلف حقوقه، وهذا ما لحظه الدُّستور في أكثر من مادّة:

المادّة 22 : شخصية الأفراد وحياتهم وأموالهم وحقوقهم ومساكنهم ومهنهم مصونة من التعرُّض إلَّا في الموارد التي يجيزها القانون[1].

المادّة 32 : لا يجوز اعتقال أيِّ شخص إلَّا بحكم القانون وبالطريقة التي يُعيّنها، وعند الاعتقال يجب إفهام المُتّهم فوراً، وإبلاغه تحريرياً بموضوع الاتهام مع ذكر الأدلة، ويجب إرسال ملف التحقيقات الأوَّليَّة إلى المراجع القضائية المُختصَّة ـ خلال أربع وعشرين ساعة كحد أقصى ـ ويلزم إعداد مقدّمات المحاكمة في أسرع وقت ممكن. ومن يعمل خلاف هذه المادّة يعاقب وفق القانون[2].

المادّة 40 : لا يحقُّ لأحد أن يجعل من ممارسة حقّ من حقوقه وسيلة للإضرار بغيره أو الاعتداء على المنافع والمصالح العامَّة[3].

3 ـ حقُّ الحرّيات والمشاركة الاجتماعيّة:

من المؤكّد أنّ مسألة الحق في ممارسة واعتقاد ما يريد المرء، لا ينكرها أحد اليوم، بل هي جزء من بناء شخصيته، وتُمثّل المنفذ في التعبير والتواصل والمطالبة بالحق، وقد توقف الدُّستور الإيراني عند هذا الموضوع في مواضع عدة، وذلك من خلال الموادّ التالية:

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 358.

(2) المصدر نفسه، ص: 359.

(3) المصدر نفسه، ص: 360.

المادّة 23 : العقائد مصونة، ولا يجوز التعرُّض لأحدٍ لمجرّد اعتناقه عقيدة معينة[1].

المادّة 24 : حريّة الصحافة والإعلام والمطبوعات مكفولة ما لم تخلّ بالقواعد الإسلاميَّة والنظام العام، ويُحدّد ذلك بقانون[2].

المادّة 25 : الرسائل والمكالمات الهاتفيّة، والمخابرات البرقيّة، والتلكس، لا يجوز فرض الرقابة عليها، أو منع إيصالها أو إفشاؤها إلّا بقانون[3].

المادّة 27 : يجوز عقد الاجتماعات والمسيرات بدون حمل السلاح وبشرط أن لا تكون مُخلّة بالأُسُس الإسلامية[4].

4 ـ حقّ العمل:

تُعدّ مسألة توفير فرص العمل وتحقيق المكتسبات الماديّة عبرها، حاجة ماسة لأيّ فرد، مع ملاحظة تكافؤ الفرص وتوفير الظروف المساعدة، وهذا ما قد لحظه الدُّستور من خلال المادّة التالية:

المادّة 28 : لكلّ شخص الحق في اختيار المهنة التي يرغب فيها ما لم يُخالف الإسلام، أو المصالح العامَّة، أو حقوق الآخرين. والحكومة مسؤولة عن توفير فرص العمل للجميع، وإيجاد الظروف المتكافئة للحصول على العمل، وذلك مع ملاحظة حاجة المجتمع للمهن المختلفة[5].

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، ص: 358.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، ص: 358، ـ 359.

5 ـ حقُّ الضمان الاجتماعي:

وهو من الحقوق التي توفّر للفرد مناخاً من الطمأنينة والاستقرار، والتي لم يغفلها الدُّستور، فأشار إليها من خلال المادّة التالية:

المادّة 29 : الضمان الاجتماعي من الحقوق العامَّة، يتمتّع به الجميع في مجال التقاعد والبطالة، والشيخوخة، والعجز عن العمل، وفقدان المعيل، وحالة ابن السبيل، والحوادث الطارئة، والخدمات الصحيّة كافة. والحكومة مسؤولة عن تحقيق هذا الضمان لكلّ فرد من أبناء الشعب من مواردها المالية العامَّة، ومن المساهمات الشخصية حسب القانون[1].

6 ـ حقُّ التربية والتعليم:

وهو من الحقوق الأساسيَّة التي تسعى الدول الحديثة لتوفيرها بأفضل صورة مُمكنة، وقد لحظها الدُّستور من خلال المادّة التالية:

المادّة 30 : على الحكومة أن تُوفّر وسائل التربية والتعليم لكافة أبناء الشعب حتى نهاية المرحلة المتوسطة، وعليها أن توسّع مجال التعليم العالي بصورة مجانية، لكي تبلغ البلاد حدّ الاكتفاء الذاتي[2].

7 ـ حقُّ السكن والإقامة:

تُشكّل مسألة المأوى للفرد، وإفساح الخيارات له في مسألة تأمين ذلك حيث يشاء، من الأمور الضروريَّة التي تقرّها مُختلف الشرائع الدوليّة، وقد توقف عندها الدُّستور من خلال المادتين التاليتين:

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 359.

(2) المصدر نفسه.

المادّة 31 : امتلاك المسكن المناسب عند الحاجة حقّ لكلّ فرد إيراني، ولكل أسرة إيرانية، والدولة مُلزمة بتنفيذ هذه المادّة حسب أولويّة الأكثر حاجة إلى المسكن لا سيّما أهل القرى، والعمال[1].

المادّة 33 : لا يجوز إبعاد أيّ شخص عن محلّ إقامته، أو منعه عن الإقامة في مكان يرغب فيه، أو إجباره على الإقامة في محلّ ما، إلّا في الموارد التي يُقرّها القانون[2].

8 ـ حقُّ التظلُّم:

يحقّ للفرد ـ أياً كان موقعه في المجتمع ـ أن تتوفّر من حوله مُختلف السبل التي يمكنه أن يطال حقّه الشرعي والقانوني من خلالها، وقد أقرَّ الدُّستور ذلك من خلال المواد التالية:

المادّة 34 : التحاكم حقّ مُسلّم به لكل واحد، ويحق لكل فرد مراجعة المحاكم المختصة، ويجب تيسير ذلك لكلّ أفراد الشعب، ولا يجوز منع أحد من مراجعة المحكمة التي يحق له مراجعتها وفق القانون[3].

المادّة 35 : لكلّ من طَرَفي الدعوة الحقّ في اختيار محامٍ عنه في جميع المحاكم، وإذا تعذّر عليه ذلك، يلزم توفير إمكانات تعيين من يدافع عنه أمامها[4].

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 359.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص: 359، 360.

المادّة 36 : لا جريمة ولا عقوبة إلّا بنص القانون، وتختصُّ المحاكم ذات الصلاحيّة بإصدارها[1].

9 ـ حقُّ المُلْكِية:

يتيح الدُّستور الإيراني ويحفظ حقّ التملُّك لأي فرد بالطّرق والسُّبل المشروعة، التي يمكن أن توفّر قسطاً من الحرية دون أن يمنعه الآخرون من ذلك، ويبرز هذا الحقّ من خلال المادتين التاليتين:

المادّة 46 : كلّ فرد يملك حصيلة كسبه وعمله المشروع، ولا يحقّ لأحد ـ على أساس ملكيّته لكسبه وعمله ـ أن يمنع الآخرين القدرة على الاكتساب والعمل[2].

المادّة 47 : المُلكيّة الخاصَّة المُكتسبة عن طريق مشروع، مصونة، والقانون يتولى تنظيمها[3]

لقد أقرَّ الدُّستور الإيراني جملة من المواد التي تطال البعد الاجتماعي في حياة الفرد، واضعاً الأُسُس التي يمكن من خلالها توفير المُناخات الملائمة لتحقيق مستوى من الاستقرار الذاتي، الذي ينعكس ليوفّر قسطاً من حقوق الصالح العام باختلاف انتماءاته الدينيّة والمذهبية والاثنية، علماً أن الدُّستور في هذا المجال يلتقي مع صحيفة «المدينة» التي عالجت مسائل المواطنية، الأمن الخارجي، الأمن الداخلي، والحقوق والواجبات، أُطُر التعاون ألأُسري والإنساني والتماسك الاجتماعي، . . . إلخ . وهذا بمختلف أبعاده يدفع باتّجاه التحريك الاجتماعي، وتطوير

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 360.
(2) المصدر نفسه، ص: 362.
(3) المصدر نفسه.

مُجمَل النشاط الفردي والجماعي على صعد عدة، فتتحقّق معه مُقتضيات العصرنة المرجوّة.

3 ـ المُقاربة السياسيَّة للحداثة في الدستور

عندما يصبح الفرد عنصراً أساسيّاً في الدولة، يصبح من مهمتها الذَّود عن مصالحه وحمايته، والعمل على أن يعيش حياة حرّة وكريمة فتصبح الحريّة أساساً للعمل السياسي، أي على السُّلطة حفظ كرامة الإنسان سواء كان في أعلى هرم السُّلطة أم في أسفلها، فإلى أيٍّ حدّ يمكن أن توفّر ـ أيُّ سلطة كانت ـ ضمانات عملية في تسخير قواها لصالح الشعب وليس على حسابه؟ وفي ما يتعلّق بدستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة، نسأل: هل توفّر الدَّولة من خلاله حقوقاً متبادلة ومحققة، أم أنها باتت أداة قمع وتسلُّط وهيمنة؟

في الواقع، إن تناول عناصر الحداثة السياسيَّة في دُستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة يستوجب التوقُّف عند جملة محطّات، يمكن أن يبرز من خلالها مستوى التقارب أو التباعد ما بين عناصر الحداثة والدستور.

أ ـ المشاركة الجماهيريّة

بما أن تصنيف النّظام في إيران وفق التصنيفات المُعاصِرة هو النظام الجمهوري، فإنّ ذلك يدفع باتّجاه اعتماد مبدأ حكم الجمهور، ويرأس ذلك النّظام رئيس ينتخبه الشعب، وفق ما يقرّه علم السياسة الحديث. لذا، فحكم الجمهور من خلال مُختلف الأجهزة التي يختارها هو تشكُّل البناء السياسي الذي يُمثِّل الدولة.

ووفق الدُّستور الإيراني يبرز دور الشعب من خلال مشاركاته المختلفة الأوجه في الانتخابات، والتي قد تجعله من أكثر شعوب العالم اقتراعاً. فهو يشارك في التصويت على:

1 ـ نظام الحكم:

يختار الشعب الإيراني وفق ما ينصُّ عليه الدُّستور نظام الحكم الذي يُريد، وذلك من خلال التصويت عليه، وقد أشار الدُّستور إلى ذلك من خلال:

المادّة 1 : نظام الحكم في إيران هو الجمهوريَّة الإسلاميَّة التي صوّت عليها الشعب الإيراني بالإيجاب بأكثرية 98.2% ممن كان لهم حقّ التصويت[1].

2 ـ الدستور:

بعد أن يوضع دُستور للبلاد، يُصوّت الشعب الإيراني عليه، وكذا فيما يتعلَّق بتعديله، وقد حدث ذلك عند وضع الدُّستور في العام 1979، وإجراء تعديل في العام 1989 ـ سبق الحديث عن ذلك في الفصل الثاني من الباب الثاني ـ.

3 ـ رئيس الجمهورية:

للشعب الإيراني الحقُّ في انتخاب رئيس الجمهوريّة، وفق ما ينص على ذلك الدستور:

المادّة 114 : يُنتخب رئيس الجمهورية مباشرة من قبل الشعب لمدة أربع سنوات، ولا يجوز انتخابه لأكثر من دورتين متواليتين[2].

4 ـ مجلس الشورى الإسلامي:

يُنتخب مباشرة من قبل الشعب، حيث يورد الدُّستور ما يلي:

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 353.
(2) المصدر نفسه، ص: 375.

المادّة 62 : يتألّف مجلس الشورى الإسلامي من نواب الشعب الذين ينتخبونهم مباشرة، وبالاقتراع السرّي[1].

5 ـ مجلس خبراء القيادة:

ويُطلَق عليه أيضاً مجلس الخبراء، حيث يَنتخب المرشد ويراقب أداءه ويمكنه عزله، وهذا المجلس منتخب مباشرة من قبل الشعب، كما نصّت عليه:

المادّة 107 : . . فإنّ الخبراء المنتخَبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الأشخاص الذين لهم صلاحية القيادة. . .[2].

6 ـ مجالس الشورى المحليّة:

وهي المجالس التي تهتمّ بمختلف الجوانب الخدماتية التي تحتاجها المناطق في البلاد. وقد أشار الدُّستور إلى انتخاب الشعب لها من خلال:

المادّة 100 : من أجل مشاركة الشعب في تحقيق التقدُّم السريع في البرامج الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والعمرانية. . . وسائر الخدمات الاجتماعيَّة، مع ملاحظة المتطلّبات المحليّة، تتمُّ إدارة شؤون كلّ قرية أو ناحية أو مدينة أو قضاء أو محافظة تحت إشراف مجلس شورى باسم مجلس شورى القرية أو الناحية أو المدينة. . . ويُنتخب أعضاؤه من قبل سكان تلك المنطقة[3].

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 364.
(2) المصدر نفسه، ص: 372.
(3) المصدر نفسه، ص: 371.

ولا شكّ في أنّ هذا الحضور الجماهيري الكثيف في الداخل الإيراني يتقاطع بشكل واضح مع أحد أبرز أوجُه الحداثة السياسية، والتي ربطها «هانتنغتون» بالمشاركة الشعبيّة الكثيفة على المستوى السياسي، والتي تجعل الشعب في حال من الحراك السياسي المواكب لمُقتضيات المراحل كافة بمختلف تقلّباتها وإفرازاتها، ويساعد على تحديد وتجديد الخيارات وفق المستجدّات التي تقتضيها المرحلة.

ب ـ الفصل بين السلطات :

أقرّ دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة مبدأ الفصل بين السلطات وتوزيعها واعتبارها سلطات ناشئة من سيادة الشعب، فقد نصّت المادّة 57 من الدُّستور على التالي: «السلطات الحاكمة في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة هي: السُّلطة التشريعيّة، والسُّلطة التنفيذيّة، والسلطة القضائيّة، وتمارس صلاحياتها بإشراف وليّ الأمر ـ المرشد ـ»[1].

صحيح أن عناوين السلطات المطروحة والمعمول بها في نظام الجمهوريَّة الإسلاميَّة، تتطابق مع ما تطرحه النظريات العصرية، إلَّا أن الدُّستور الإيراني يعكس نوعاً من الخلاف في هذا الرأي يقوم على أساس التالي[2]:

ـ السلطة العليا: سلطة القيادة (المرشد أو مجلس القيادة).

ـ السلطات الرئيسيَّة الثلاث: التشريعيّة، والتنفيذيّة، والقضائيّة، وهي أجهزة الدَّولة الحديثة.

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، ص: 363، 364.

(2) «المؤمن، علي»: «النظام السياسي الإسلامي الحديث»، ط 1، بيروت، دار الهادي، 2004، ص: 139.

- السلطات الفرعيّة: المجالس البلدية ومجالس الشورى الفرعيّة، وتعتبر الرابط بين الدَّولة والمجتمع.

ولكن الإشكاليَّة التي تُطرح هنا تتعلّق بوجود سلطة مرجعيّة عليا هي سلطة المرشد، ويوضح «الدكتور علي المؤمن» هذه الإشكاليَّة بالقول إنّ طبيعة تقسيم السلطات والفصل بينها يحتاج إلى تنسيق لتفادي الكثير من المشاكل التي قد تعيق مسيرة الدولة، فضلاً عن التعدّدية في رسم السياسات والتخطيط والقرار، وبالتالي قد تخلق إحدى السلطات عقبات للأخرى، وهذا ما جعل العديد من علماء السياسة يعتقدون بأنّ مبدأ الفصل بين السلطات مبدأ نظري بحت لا يمكن تحقيقه في الواقع العملي، لاستحالة فصلها عن بعضها البعض[1].

لذا، وانطلاقاً من النظريَّة السياسيَّة الإسلاميَّة في الفكر السياسي الشيعي والمرتبطة بسلطة الإمام[*]، تمَّ إيجاد الحلّ لتلك المعضلة التي قد تنشأ من تضارب أولويات وعمل السلطات، تتعلّق بسلطة المرشد في التنسيق ما بين السلطات والإشراف عليها، وقد نصَّ الدُّستور على أنه من أبرز وظائف هذه السُّلطة تعيين السياسات العامَّة للنظام، والإشراف على حسن إجرائها، وحلّ الاختلافات وتنظيم العلاقات بين السلطات الثلاث، وهذا الأمر كان قد أُقرّ في التعديل الذي جرى في العام 1989، نتيجة للخلافات التي طرأت في صلاحيَّات مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور.

---

(1) «المؤمن، علي»: «النظام السياسي الإسلامي الحديث»، ط 1، بيروت، دار الهادي، 2004، ص: 139.

(*) يوجد في الفكر السياسي الشيعي اعتقاد بأن الحاكم هو الإمام المعصوم أو مَن ينوب عنه.

في هذا السياق يمكن شرح طبيعة الموقف والعلاقة بين السلطات في إيران وفق التقسيم التالي[1]:

1 ـ **السلطة العليا (المرشد)**: تشرف على السلطات الثلاث، وتنسّق بينها، وتقوم بتعيين رئيس السُّلطة القضائية وإقرار انتخاب أو عزل رئيس الجمهورية، وتعيين الأعضاء الفقهاء في مجلس صيانة الدُّستور، وتعيين أعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام.

2 ـ **السلطة التنفيذية**: ويقوم رئيسها (رئيس الجمهورية) بطرح تشكيلته الحكوميّة على مجلس الشورى لإقرارها، في حين أنّ مجلس الشورى يمكنه عزل رئيس الجمهورية (حدث ذلك مع الرئيس «بني صدر» في العام 1980). ويحقُّ لرئيس الجمهورية مراقبة السلطات والتنسيق بين السُّلطة التنفيذية والقيادة العامَّة للقوات المسلّحة.

3 ـ **السلطة التشريعية**: تُصادق على أعضاء الحكومة ويمكنها عزلهم، وتصوّت على خبراء القانون الذين يقترحهم رئيس السُّلطة القضائيّة كأعضاء في مجلس صيانة الدستور.

4 ـ **السلطة القضائية**: تقترح الأعضاء الحقوقيين في مجلس صيانة الدُّستور لكي يُقرَّهم مجلس الشورى الإسلامي، ولديها أجهزة لمراقبة السُّلطة التنفيذية مالياً وإدارياً. أضف إلى ذلك أن الدُّستور منح السُّلطة القضائية صلاحيَّات واسعة من أجل تطبيق مبدأ سيادة القانون، ومن مصاديق ذلك المادّة السادسة والخمسون بعد المائة التي تنصُّ على أن السُّلطة القضائية هي سلطة مستقلّة، تدافع عن الحقوق الفردية والاجتماعيَّة، وعليها مسؤوليَّة إحقاق العدالة[2].

---

(1) «المؤمن، علي»: «النظام السياسي الإسلامي الحديث»، ص: 144.

(2) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة السادسة والخمسون بعد المائة، ص: 382.

ضمن هذا الإطار نصَّت المادّة العشرون من الدُّستور على أن حماية القانون تشمل جميع أفراد الشعب نساءً ورجالاً بصورة متساوية، وهم يتمتّعون بجميع الحقوق الإنسانية السياسيَّة والاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة ضمن الموازين الإسلامية[1].

ج ـ ضمانة عدم الاستبداد

لا بدّ من القول بأنّ طبيعة الصلاحيّات الواسعة التي يتمتّع بها المرشد تدفع باتجاه الاعتقاد بل والجزم بأن هناك تقليصاً لدور السلطات، وحدّاً لصلاحياتها، ولكن في مقابل ذلك خصّص دُستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة كثيراً من مواده كضوابطَ وضمانات عملية لتحقيق العدالة ومنع الاستبداد والدكتاتورية. فقد جاء في مقدمته: «الدستور يضمن زوال كلّ نوع من أنواع الدكتاتورية الفكريَّة والاجتماعيَّة والاحتكار الاقتصادي، ويسعى للخلاص من النّظام الاستبدادي، ومنح الشعب حقّ تقرير مصيره بنفسه»[2].

في المادّة التاسعة بعد المائة إشارة إلى أنه من الشروط التي يجب توافرها في الفقيه ـ المرشد ـ هي العدالة(*) والتقوى(**)[3]، وإذا أخلّ بإحداهما يفقد ولايته وتُسلب منه ذاتياً، ولو تفوّه بكلمة كذب واحدة، أو أقدم على خطوة انحرافية واحدة، أو مارس أيَّ نوع من أنواع الظلم،

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، المادة العشرون، ص: 357.

(2) المصدر نفسه، ص: 349.

(*) العدالة: مَلَكة لدى الفرد تمنعه من ارتكاب الخطأ.

(**) التقوى: ملكة لدى الفرد تدفعه إلى الالتزام بالواجبات وترك المحرّمات كبيرها وصغيرها.

(3) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، المادة التاسعة بعد المائة، ص: 373.

حتى لو ضد فرد واحد من أفراد الشعب. وقد وضع الدُّستور مهمّة كشف فقدان الفقيه الحاكم للعدالة والتقوى، ومن ثم عزله من منصبه، على عاتق مجلس الخبراء الذي ينتخبه الشعب انتخاباً مباشراً[1]. وكذلك الأُمّة، إذا ثبت لديها سقوط عدالة الوليِّ الفقيه، فيما لو استبدّ بالأمر أو ظلم فإنه بالإمكان عزله عبر مجلس الخبراء[2].

في المقابل اشترط الدُّستور أيضاً العدالة في أعضاء مجلس الخبراء الذين يراقبون المرشد ويعزلونه، بالنظر إلى خطورة موقعهم ومهمتهم لأنهم يعبّرون عن موقف الأُمّة كونهم منتخَبين من قبل الشعب[3]. وشرط العدالة والتقوى لدى أعضاء مجلس الخبراء يحول دون حصول أيِّ تواطؤ أو اتفاق مع المرشد. كما اشترط الدُّستور العدالة في رئيس السُّلطة القضائيّة[4] والقضاة[5] والتقوى في رئيس الجمهورية[6].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الدُّستور لم يُحدِّد فترة زمنية لولاية المرشد، كما هو الحال مع رئيس الجمهورية (4 سنوات قابلة للتجديد مرّة واحدة فقط)، وعضوية مجالس الشورى (4 سنوات تمدّد مرّة واحدة فقط)، ورئاسة السُّلطة القضائية (5 سنوات قابلة للتمديد)، إذ إنّ هذه المناصب إدارية وتنفيذية، في حين أنّ موقع الولاية الشرعية

---

(1) «المؤمن، علي»: «النظام السياسي الإسلامي الحديث»، ص: 177.
(2) المصدر نفسه، ص: 178.
(3) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية»، المادة الثامنة بعد المائة، ص: 372، 373، والمادة الحادية عشرة بعد المائة، ص: 374.
(4) المصدر نفسه، المادة السابعة والخمسون بعد المائة، ص: 382.
(5) المصدر نفسه، المادة الثامنة والخمسون بعد المائة، ص: 382، 383.
(6) المصدر نفسه، المادة الخامسة عشرة بعد المائة، ص: 375.

للمرشد يحظى بخصوصيّة وحساسية بالغة، لأنه يرتبط بالموقع الشرعي للدولة وهو أعلى منصب ديني فيها، وتسلّم أيِّ شخص لهذا الموقع يعني إيمان خبراء الأُمّة (أهل الحلّ والعقد) بأنه أفضل الموجودين كفاءة وتدبّراً، وأفضل مَن تنطبق عليه الشروط. وما دام مجلس الخبراء يراقب المرشد باستمرار، ويلاحظ مستوى احتفاظه بالشروط المذكورة، فذلك يعني أن المرشد عرضة للعزل بعد فترة قصيرة من انتخابه أو يبقى مدى الحياة[1].

ولا بدَّ من القول هنا إنّ مجلس الخبراء ـ من خلال النتائج التي تفرزها لجنة التحقيق المكلّفة منه ـ يُعيد انتخاب القائد حكماً لا عملاً كلّ ستة أشهر، بعد التحقيق الشامل والمتواصل لحسن الأداء القيادي للفقيه الحاكم ـ المرشد ـ من حيث المستوى الفقهي والعدالة والكفاءة والتدبير، وإلّا يُعزل المرشد كما نصّت المادّة الحادية عشرة بعد المائة[2]، في حال أصابه عجز يطال كفاءته العلمية أو الاجتماعيَّة أو الإدارية، أو ضعف الرؤية السياسيَّة أو القدرة الكافية على القيادة، أو حتى ضعف التزامه الديني. وقد حدّدت هذه الشروط في المادّتين الخامسة والتاسعة بعد المائة[3].

في ضوء ذلك، وضع دُستور الجمهوريّة الإسلاميّة أيضاً أكبر مجلس استشاري لمعاونة المرشد، وهو «مجمع تشخيص مصلحة النظام»،

---

(1) «المؤمن، علي»: «النظام السياسي الإسلامي الحديث»، ص: 179.

(2) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة الحادية عشرة بعد المائة، ص: 374.

(3) المصدر نفسه، المادة الخامسة، ص: 355، والمادة التاسعة بعد المائة، ص: 373.

ليرسم من خلاله سياسات الدَّولة العليا، كما أن «المجلس الأعلى للأمن القومي» هو الذي يقرُّ السياسات الدفاعيّة والأمنيّة للدولة، وينفّذها بعد مصادقة المرشد عليها، وكلا المجلسين يحُولان دون تفرُّد رئيس الجمهورية بمهمّة الإشراف ورسم السياسات العليا[1].

فإذا انتقلنا إلى رئيس الجمهورية نجد مجموعة ضوابط دستوريَّة تردعه عن الاستبداد، منها أن مجلس الشورى المنتخب من قبل الشعب بإمكانه أن يعزله إذا صدر ضده حكم قضائي من قِبل المحكمة العليا، وكذلك مجلس الوزراء الذي يترأّسه رئيس الجمهورية خاضع لرقابة مجلس الشورى الإسلامي ومحاسبته.

وكما ورد في المادّة السابعة بعد المائة والمادّة الأربعين بعد المائة من الدُّستور، فإنّ المرشد ورئيس الجمهورية وغيرهما مسؤولون أمام القانون كأيّ فرد من أفراد الشعب، ومن ذلك المسؤولية عن ارتكاب الجرائم العادية[2]، كما كلّف الدُّستور رئيس السُّلطة القضائية بمهمة التحقيق في أموال المرشد ورئيس الجمهورية ومعاونيه والوزراء وزوجاتهم وأولادهم قبل تحمُّل المسؤولية وبعده، لئلا تكون قد ازدادت بطريقة غير مشروعة[3].

أما مجلس الشورى فيخضع لرقابة مجلس صيانة الدستور[4]، ليحول

(1) «المؤمن، علي»: «النظام السياسي الإسلامي الحديث»، ص: 180.

(2) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة ـ المعدّل ـ»، المادة السابعة بعد المائة، ص: 372، والمادة الأربعون بعد المائة، ص: 379.

(3) المصدر نفسه، المادة الثانية والأربعون بعد المائة، ص: 380.

(4) المصدر نفسه، المادة الحادية والتسعون، ص: 369، 370، والمادة الرابعةِ والتسعون، ص: 370.

دون استبداده في تشريعاته، أو إصدار ما يخالف الشريعة والدستور، أو ممارسة ما يُعرف بدكتاتوريّة الأغلبيّة، لا سيما إذا كانت هذه الأغلبية تنتمي إلى حزب الحكومة نفسه.

بالمقابل، فإن قرارات مجلس صيانة الدُّستور ليست نهائية بل تعود لمجلس الشورى لإصلاحها، وإذا أصرّ الاثنان ـ كلٌّ على رأيه ـ تُرفع المسألة إلى مجمع تشخيص مصلحة النّظام للتحكيم[1]، الأمر الذي يحول دون استبداد مجلس صيانة الدُّستور بقراراته، فضلاً عن أن هذا المجلس يتمُّ اختيار أعضائه من قبل المرشد ورئيس السُّلطة القضائية ومجلس الشورى مما يُشكِّل له ضمانة أخرى لمنع الاستبداد.

وبالرغم من الصلاحيات الواسعة الممنوحة لرئيس السُّلطة القضائية والتي تطال المرشد نفسه،فإن أيَّ فعل يقوم به يُناقض العدالة يدفع المرشد إلى المطالبة بعزله[2]. وهناك محكمة خاصة بالقضاة تتمّ فيها محاكمتهم على ما يرتكبونه من مخالفات، وأخرى خاصة بموظفي الدولة. كما يُمكن لأيّ مواطن عاديّ أن يقدّم شكوى تحريرية ضد مجلس الشورى والسُّلطة التنفيذية والسُّلطة القضائية، وقد ألزم الدُّستور مجلس الشورى بالأخذ بهذه الشكاوى وإعطاء الرد الكافي عليها، وإذا كانت الشكوى ذات صفة عامة وجب إعلام الشعب بالنتيجة[3].

على هذا الأساس نقول إنّ هذا الكلّ المركَّب والمعقَّد من التركيبات

---

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيّة ـ المعدّل ـ»، المادة الثانية عشرة بعد المائة، ص: 374.

(2) المصدر نفسه، المادة العاشرة بعد المائة، ص: 373، 374.

(3) المصدر نفسه، المادة التسعون، ص: 369.

التي يُقرها الدُّستور خلقت ضمانة كبرى في الحدّ من أيِّ استبداد قد يطرأ، حيث استفادت الدَّولة من عناصر الحداثة في تطوير، تحقيق مكتسبات أفضل تدفع باتّجاه حماية الفرد، كونه عنصراً أساسيّاً في الدَّولة التي تكون مهمّتها الذود عن مصالحه وحمايته والعمل على أن يعيش حياة كريمة وحرّة، فتصبح الحريّة معها أساساً للعمل السياسي وكرامة سواء كان في رأس الهرم أم في أسفله.

خلاصة

نستنتج من الوقوف على مقاربات الحداثة الاجتماعيَّة والسياسيَّة، الحرص الذي يسعى إليه الدُّستور من خلال: الحفاظ على الحقوق والحرّيات، وتنظيم السلطات والسياسات بالصورة الحضاريَّة في العلاقات المُنظِّمة ما بين الحاكم والمحكوم، على أساس إعطاء الأُمّة حقَّها الريادي في تبنّي خياراتها، مع تقديم الضمانات الواقعيَّة التي تعتمد على الصفات المعنويّة والأخلاقيّة، والتجربة الواقعيَّة، والمعرفة الشخصية، والدقة في تشخيص المواصفات والحدود، إضافة إلى مؤسّسات الرقابة العامَّة.

ولم يغفل الدُّستور في سياق مضمونه حاجات الفرد وتطلُّعاته، وتوفير السُّبُل التي يمكن من خلالها تأكيد حضوره ومشاركته وفعاليته على مختلف الصعد، ومن خلال أوجُه عدة تحفظ له مكانته الإنسانية، وهذا الأمر يكمن في حرص الدَّولة على تعزيز موقعية الفرد اجتماعياً وسياسيّاً بعدما كانت قد نالت منها ما نالت الحكومات والسلطات السابقة للثورة.

إضافة إلى ذلك، فإنّ العناصر التي يوفّرها الدُّستور الإيراني، والتي

تلتقي مع أوجُه الحداثة على المستويين الاجتماعي والسياسي، تبرز حرص الدُّستور على الاستفادة من تقنيات الإدارة الحديثة بما يتوافق مع روح الشريعة. فقد أقرَّ الدُّستور بمجموعة من القواعد والبُنى المحافظة على روحية التشريع، وهي نفسها تجاري المتطلّبات العصريَّة كما بدت في أوجُه الحداثة الاجتماعيَّة والسياسيّة.

وهذا التقاطع يقودنا إلى ضرورة القبول بخصوصيّة التجربة، مع صعوبة تعميمها. فصحيح أنه في إيران كان بالإمكان الجمع ما بين التراثي والحديث، ولكن ذلك لا يعني أنه بالإمكان نقل التجربة إلى نطاقات أخرى، قد تتشابه أو تختلف تجربتها في الظاهر أو في المضمون.

الخاتمــة

تنصُّ الفقرة السادسة من المادّة الثانية من دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة على ما يلي: «الجمهورية الإسلاميَّة نظام يُؤمِن بالقسط والعدل، والاستقلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي ووحدة الأُمّة عبر سُبُل هي:

أ - الاجتهاد المستمر للفقهاء الحائزين على الشرائط المحدّدة على أساس الكتاب المجيد وسنّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

ب - الاستفادة من العلوم والفنون والتجارب البشريَّة المُتطوِّرة والسعي في سبيل تطويرها.

ج - نفي الظلم والانظلام والتسلُّط وقبول السُّلطة الظالمة»[1].

من خلال هذه الفقرة يتبيَّن الأيديولوجيا العريضة التي يتبنَّاها الدُّستور، والقائمة على حركة الاجتهاد المستمر، والطلب العلمي الحثيث ومحاربة الظلم والانظلام على مستوى واحد.

(1) «دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانيَّة - المعدّل -»، ص: 353.

وفي قراءة للنقاط الثلاث من هذه الفقرة يمكن ملاحظة المبادئ التالية:

ـ **المبدأ الأول**: الاجتهاد المُرتبط بعنصر المرونة، والذي يتميَّز به الفكر السياسي الشيعي، مما يجعله على تماسّ دائم مع مُجريات الأحداث، ويجعل من ذلك الفكر مادَّة صالحة للتطبيق على امتداد التاريخ، كون عملية الاجتهاد هذه تُمثِّل وقوفاً دقيقاً على الأحكام الشرعيّة من مصادرها الأصليّة، وكذلك يوفّر القدرة لدى بعض الأفراد لسد منطقة الفراغ التي ترتبط بتبدّل الظروف والأحداث.

ـ **المبدأ الثاني**: هو الطلب العلمي الحثيث، والسعي نحو الاستفادة من جوانب التمدّن الإنساني وتطويره ما أمكن، وهذا يلتقي مع الإسلام الداعي إلى طلب العلم، واستمرارية الكشف عن الحقيقة وخدمة الإنسان بها، وهذا المبدأ يوفّر الرُّقيِّ المدنيّ المادي للأمّة، ويوفر مع المبدأ الأول استمرار الانسجام مع مُتطلّبات الإسلام ومتطلّبات الظروف المتغيّرة.

ـ **المبدأ الثالث**: تحقيق حركة فاعلة لعملية البناء الاجتماعي بمحاربة الظلم والانظلام على مستوى واحد. وتبدو أهميّة هذا المبدأ في إبراز وجهة توظيف المبدأين الأوّلين، والذي يمكن أن يُشكِّل معهما حصانة لحركة الاجتهاد وحركة التقدم.

انطلاقاً من هذه الفقرة في المادّة الثانية من الدُّستور، تبرز نقاط الالتقاء مع الوجهة العامَّة للبحث، حيث المعالجة المُباشرة لعنصرين أساسيين في الدُّستور الإيراني، وهما التجديد والحداثة. فالأول يقوم على حركة الاجتهاد المستمرّة والساعية إلى مواكبة الجديد داخل الإطار الديني، والثاني يقوم على حركة التمدّن الإنساني وتطويره، والعمل على توظيف الاثنين معاً في سياق عملية البناء السياسيَّة الاجتماعيَّة في إيران بعد نجاح الثورة.

ولتبيان حقيقة ما آل إليه البحث في معالجته للتجديد والحداثة، تبرز جملة من الحقائق التي ترتبط بمعالجتها للإشكالية وبفرضيّات البحث، والتي لا بدَّ من الوقوف عليها:

ـ **الحقيقة الأولى**: إن التحديد النظري لجملة من المفاهيم التي ارتكز عليها البحث، شكَّل المدخل الرئيسي لتناول الدُّستور وفق المعالجة المنهجيَّة السليمة، والذي ساعد على تثبيت بعض المحدِّدات كمعيار للتقارب بينها وبين الدُّستور، بحيث أمكن من خلالها رصد بعض الجوانب الأساسيَّة لتعكس حضور مفرداتها فيه. فسواء تعلّق الأمر بتحديد معنى الدُّستور ونشأته وأشكاله وأنواعه وآليّات تعديله، أو ارتبط بمفهومَي التجديد والحداثة، برزت إمكانيَّة تحليل خصوصيَّة الدُّستور من هذه الأبواب.

ـ **الحقيقة الثانية**: لقد أسهمت القراءة التاريخيّة لسلسلة من الأحداث التي امتدت طوال القرن الماضي، في إيجاد حلقات وصل تشير إلى خصوصيَّة ما ينفرد به هذا البلد دون غيره. وهذه الخصوصيَّة تتعلَّق بمراكمة التجارب السابقة بما يلتقي مع استمراريّة الأحداث لترفد كلَّ تجربة ما بعدها، حتى وصلت الأمور إلى ما وصلت إليه في العام 1979.

ـ **الحقيقة الثالثة**: على الرغم من التنوّع العرقي الذي تعيشه إيران والذي قلّما يوجد في بلدان أخرى، إلَّا أن العامل الديني أبرز تفوّقه عليه، واستطاع جمع مُختلف الأعراق ـ إن لم يكن منذ عشرات أو مئات السنين، فمنذ نجاح الثَّورة على أقرب تقدير ـ تحت مظلة واحدة، حيث تقدَّم الدِّين من خلالها ليدافع عنهم، فتبنّوه ودافعوا عنه حتى كُتب النجاح للثورة.

ـ **الحقيقة الرابعة**: حال البلاد قبيل نجاح الثَّورة كان ينبئ بتصعيد متسارع، وتوتّر داخلي يدفع باتجاه الثَّورة لا محالة، وهذا ما جعل الثَّورة

نفسها تأخذ في الحسبان حال الهيجان الذي كان سائداً في البلاد، لتقدّم دستوراً يحفظ ما كان يسعى إليه الشعب، وقد يكون هذا أحد أوجُه تبنّي الدُّستور لجملة من الأُسُس المرتكزة على تطوّر العلوم والتقدُّم التكنولوجي والرقيّ.

ـ **الحقيقة الخامسة**: مستوى التحدِّي الذي عاشته الجمهوريَّة الإسلاميَّة منذ لحظاتها الأولى، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي، أوجب عليها التعاطي مع الواقع بحرص وضمن أولويات تُمتّن من خلالها أُسسها، كانت إحدى ترجماته العمليَّة الدُّستور موضوع البحث.

ـ **الحقيقة السادسة**: إن خصوصيَّة الثَّورة بما أنتجته من دستور، ترتبط بخصوصيّة البلد، فلا يمكن إجراء المقارنة، من حيث الظاهر، بين تجربة الإيرانيين في وضعهم للدُّستور، وتجربة دولة إسلامية أخرى تتَّخذ الإسلام ديناً رسمياً للدولة أو الحكم.

ـ **الحقيقة السابعة**: لم يكن الدُّستور الذي وضع في العام 1979 وليد اللّحظة التاريخيّة حينها، بل نتاج التأسيس النظري الذي عمل عليه «الإمام الخميني» في المنفى، مستفيداً من تجديد الفكر الإسلامي وما قُدّم على هذا الصعيد، ومن حضوره خارج البلاد حيث أُفسح المجال أمامه لحريّة التعبير والكتابة. كذلك هو نتاج لسياق المرحلة التي تتطلّب إعطاء أولوية لبناء المؤسّسات وإيجاد نوع من الحراك السياسي والاجتماعي في الداخل الإيراني.

ـ **الحقيقة الثامنة**: إن توفير مناخات المشاركة الشعبية على أكثر من صعيد ـ وإنْ بضوابط محدّدة ـ أسهم في إيجاد مستوى من الحضور الجماهيري المستمر والقائم على الحراك السياسي الفعّال، والذي بدوره يضفي مستوى من المقبوليّة لدى الشرائح الشعبيّة، والتفعيل لدورها،

وزيادة وعيها بمجريات الأمور، وهذا يرتبط بشكل وثيق بأُطُر التلاقي للاجتماعي مع السياسي، بما يحفظ حقوق المواطن سواء على المستوى الفردي أم على المستوى العام.

هذه جملة من الحقائق التي برزت من خلال البحث، وهي ضرورية لإمكانية فهم ما قدّمه حول توافر عناصر التجديد والحداثة في الدُّستور، حيث إنه لم يفرض قطعاً قسرياً للماضي بل وظّف المخزون الديني في قالب عصري، وقد كان لزاماً عليه ذلك، وإلّا لعادت الثَّورة إلى نقطة الصفر، وبيّنت عن فراغ مضمونها.

ولكن، إذا كان ما قُدّم في هذا السياق قد عكس تقدّماً على مستوى التجديد والحداثة لصالح الدُّستور، فذلك لا يعني أن الأمر لا يشوبُه الكثير من الملاحظات القائمة انطلاقاً من منهجية النقد البنّاء، والتي تنطوي على جملة من المفارقات المرصودة، بحيث إنّها ـ للإنصاف ـ قد تحتمل من الإيجاب بقدر ما يمكن أن تحتمل من السلب. وهذا النقد سواء أكان من الداخل أم من الخارج فإنه يدفع باتّجاه تصويب وجهة القراءة الموضوعيّة المتوافقة مع ضروريات البحث العلمي.

ومن خلال مقاربة التجربة العمليَّة لتطبيقات الدُّستور على مدى أكثر من ربع قرن، والتي تشكّل بحدّ ذاتها موضوعاً مستقلاً للدراسة، حيث التجاذبات ـ بل وتكاد تكون الصراعات الداخليّة ـ تُبرز ثغرات الممارسة العمليَّة والتي كانت أحد أسباب تعديل العام 1989، ولا شكّ بأنها ركن أساس يرتبط بسياق التفاعل الاجتماعي السياسي الداخلي في إيران. ولكن لحصر الموضوع بما قدّمه ولتبيان العوامل ذات العلاقة المُباشرة معه، جاءت الدراسة لتعالج من أبواب المُقاربة العلميّة أوجُه التجديد والحداثة في الدستور؛ علماً أن هذا لا يعني إغفال حقيقة أنه على الرغم من نقاط الالتقاء واستطاعة الدُّستور التوفيق بين مُقتضيات الدِّين ومتطلّبات العصر، برزت ملاحظات وانتقادات عدة وُجّهت إلى

الدُّستور، وعلى وجه الخصوص ما يرتبط بسيادة علماء الدِّين، وحرصهم على تجسيد مواد الدُّستور وفق مُقتضيات سيادتهم وحضورهم الفعّال على المستويين السياسي والاجتماعي، هذا عدا عن الآراء المتبنّية لفكرة علمنة الدُّستور ـ وإن كان ذلك قد تمَّ التطرّق إليه من خلال تبيان هوية الدُّستور الإسلامية(*)، إضافة إلى انطوائه على جملة من عناصر تنقض من خلالها أُسُس الديمقراطيَّة (باعتبار أن هذا المفهوم نفسه يحتمل أوجُهاً في الفهم والتطبيق).

في هذا النطاق، يلاحظ «الدكتور أصغر شيرازي» في كتابه «الدولة والسياسة في الجمهورية الإسلامية» أن الدُّستور بصيغته قد استثنى القوى السياسيَّة التي شاركت في الثَّورة لصالح التراكم الخاص للسُّلطة نتيجة بعض التناقضات التي يحملها الدستور[1]. وأبرز هذه التناقضات تلك التي أثّرت بشكل كبير في تطوّر الدَّولة في إيران منذ الثَّورة والتي تنحصر ـ كما يراها «شيرازي» ـ بتناقضين اثنين:

ـ **الأول**: التناقض بين مشروع الدُّستور الإسلامي والعناصر العلمانية غير الإسلاميَّة، والتي تشهد اتساعاً، انطلاقاً من القول بأنّ دولة قائمة على أساس الفقه الشيعي ويحكمها الفقهاء الإسلاميون قادرة على تقديم الحلول لكلّ المعضلات، لا في إيران وحدها بل في عموم العالم، على الرغم من انطواء الدُّستور على عدد من العناصر غير الإسلاميَّة (العلمانية).

ـ **الثاني**: التناقض بين عناصر الدُّستور الديمقراطيَّة وغير الديمقراطية، الناشئة أساساً من الصراع بين فكرتي السيادة التي تجسّدها

(*) راجع فقرة: «المحافظة على الهوية الإسلامية في الدستور»، الباب الثالث، الفصل الأول من هذه الرسالة.

(1) «شيرازي، أصغر»: «السياسة والدول في الجمهورية الإسلامية»، ص: 11.

الوثيقة: سيادة الشعب من جهة، وسيادة الفقهاء الإسلاميين من الجهة الأخرى، وهي سيادة يمارسها الفقهاء بوصفهم ممثّلي الله[1].

هذا وإن كان ما قدّمه «د. شيرازي» في هذا الصدد يطال جانباً من مواضع التُّهم الموجّهة إلى الدُّستور، والتي تتقاطع مع آراء أخرى تتّفق معه حول المضمون نفسه، خاصة فيما يتـعلَّق بالتناقض الثاني، إلَّا أنه لا بدَّ من الالتفات إلى خاصيّة التَّجربة القائمة على منظومة تحاول الجمع بين قدسيّة التشريع بكامل تشعّباته مع الدمج لمُقتضيات الراهن من دون الإخلال بالأيديولوجيّة الإسلاميَّة القائمة.

وبعيداً عن إطلاق الأحكام حول الأمر، لا بدَّ من الإشارة في نهاية الخاتمة إلى أن جميع الدّراسات والكتب التي تناولت الدُّستور الإيراني بالتحليل والملاحظة والنقد ـ على قلّتها ـ لم تنصف الموضوعية ولم تعطِها حقها، فمنهم من تعامل معه وكأنه كتاب منزل من جهة، ومنهم من تعامل معه بالنقد الحادّ والقاسي من جهة أخرى، وكلّ جهة لها مصاديقها التي سعت إلى أنْ تبنيَ من خلالها آراءها، وبهذا غاب الحس النقدي العلمي البناء.

وأنهي بالقول إنّني لم أدّعِ الموضوعية المُطلَقة فيما قدّمت، ولكن طبيعة المعالجة افترضت المُقارَبة لجانبين توفّرا في الدُّستور هما التجديد والحداثة، وهذا لا يعني أن ليس هناك من أمور تُؤخذ على الدُّستور أو تثير التساؤل، بل مقتضى الحال في الدراسة اقتصر على ما تمَّ تقديمه، على أمل أن يُغنِي ما قُدّم الباحثَ والمهتمَّ، ويفتح المجال للتوسّع في تناول الموضوع لاحقاً من جوانب أخرى عديدة وجديدة، تلحظ هي بدورها عناصر عديدة وجديدة أيضاً.

---

(1) «شيرازي، أصغر»: «السياسة والدول في الجمهورية الإسلامية»، ص: 11.

مسرد الأعلام

مسرد المصطلحات

المصادر والمراجع العربية

الكتب

1 ـ «ابن منظور»: «لسان العرب»، لا طبعة، مصر، دار المعارف، لا سنة، ج 1.

2 ـ «إقبال، محمد»: «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، لا طبعة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1968.

3 ـ «بدر، أحمد»: «أصول البحث العلمي ومناهجه»، ط5، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.

4 ـ «بني صدر، أبو الحسن»: «إيران غربة السياسة والثروة»، ط1، بيروت، دار الكلمة، 1979.

5 ـ «بو ضرغم، صابر»: «خطوات البحث الاجتماعي»، ط1، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 2000.

6 ـ «الترابي، حسن»: «الفكر الإسلامي.. هل يتجدَّد؟»، لا طبعة، تونس، مكتبة الجديد، لا سنة.

7 ـ «التريكي، فتحي» و«التريكي، رشيدة»: «فلسفة الحداثة»، لا طبعة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992.

8 ـ «التسخيري، محمد علي»: «حول الدُّستور الإسلامي في موادّه العامَّة»، ط2، طهران، معاونية العلاقات الدولية في مُنظّمة الإعلام الإسلامي، 1987.

9 ـ «التير، مصطفى عمر»: «مساهمات في أُسُس البحث الاجتماعي»، ط 2، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1998.

10 ـ «الجليحاوي، خليل زامل»: «الديمقراطيَّة ما لها وما عليها»، ط1، بيروت، دار الرسول الأكرم (ص)، 2001.

11 ـ «الجوهري»: «الصحاح»، تحقيق «أحمد عبد الغفور عطار»، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1994.

12 ـ «القرآن الكريم».

13 ـ «خاتمي، محمد»: «الديمقراطيَّة وحاكمية الأُمّة» (ترجمة: «سرمد الطائي»)، ط1، دمشق، دار الفكر، 2003.

14 ـ «خليل، خليل أحمد»: «معجم المصطلحات السياسيَّة والدبلوماسيّة»، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1999.

15 ـ «الخميني، روح الله»: «الحكومة الإسلاميَّة»، ط2، بيروت، مركز باء للدراسات، 1999.

16 ـ «دانكان، جان ماري»: «علم السياسة» (ترجمة «د. محمد عرب صاصيلا») لا طبعة، بيروت، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997.

17 ـ «دوفرجيه، موريس»: «علم اجتماع السياسة» (ترجمة: «سليم حداد»)، ط1، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1991.

18 ـ «رجبي، محمد حسن»: «الحياة السياسيَّة للإمام الخميني»

(ترجمة: «فاضل عباس بهزاديان»)، ط1، بيروت، دار الروضة، 1993.

19 ـ «رحال، حسين»: «إشكاليّات التجديد ـ دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة» ـ، ط1، بيروت، دار الهادي، 2004.

20 ـ «الرفاعي، عبد الجبار»: مقدمة كتاب «قضايا التجديد» «للدكتور حسن الترابي»، ط1، بيروت، دار الهادي، 2000.

21 ـ «زنجاني، عباس علي»: «الفقه السياسي»، ط3، طهران، لا دار نشر، 1995، ج1.

22 ـ «السبكي، آمال»: «تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (1906 ـ 1979)»، سلسلة عالم المعرفة، العدد 250، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، تشرين الأول 1999.

23 ـ «سرحال أحمد»: «القانون الدّستوري والأنظمة الدستوريّة»، ط2، صيدا، مطبعة الدليل، 1990.

24 ـ «سليمان، عصام»: «مدخل إلى علم السياسة»، ط3، بيروت، لا دار نشر، 1996.

25 ـ «شبار، سعيد»: «النخبة والأيديولوجيا والحداثة»، ط1، بيروت، دار الهادي، 2005.

26 ـ «شريعتي، علي»: «الأُمّة والإمامة»، لا طبعة، طهران، مؤسّسة الكتاب الثقافيّة، لا سنة.

27 ـ «شمس الدين، محمد مهدي»: «في الاجتماع السياسي الإسلامي»، ط1، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.

28 ـ «شيحا، إبراهيم»: «الوجيز في النُّظُم السياسيَّة والقانون الدستوري»، لا طبعة، بيروت، الدار الجامعيّة، لا سنة.

29 ـ «شيرازي، أصغر»: «السياسة والدولة في الجمهوريَّة الإسلاميَّة»

(ترجمة: «حميد سلمان الكعبي»)، ط1، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2002.

30 ـ «الطباطبائي، محمد حسين»: «الشيعة في الإسلام»، ط1، بيروت مركز باء للدراسات، 1999.

31 ـ «عبد الرزاق، جعفر»: «الدُّستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي»، ط1، بيروت، دار الهادي، 2001.

32 ـ «عبد المهدي، عادل»: «إشكاليَّة الإسلام والحداثة»، ط1، بيروت، دار الهادي، 2001.

33 ـ «عزيزي، يوسف»: «إيران الحائرة بين الشموليّة والديمقراطيّة»، ط1، بيروت، دار الكنوز الأدبيّة، 2001.

34 ـ «عماد، عبد الغني»: «البحث الاجتماعي ـ منهجيّته، مراحله، تقنيّاته ـ»، ط1، طرابلس، منشورات جروس برس، 2002.

35 ـ «عواد، رياض سليمان»: «إيران الماضي والحاضر والمستقبل»، لا طبعة، بيروت، منشورات مركز الرضا، لا سنة.

36 ـ «الغرباوي، ماجد»: «إشكاليّات التجديد»، ط1، بيروت، دار الهادي، 2001.

37 ـ «الغزال، إسماعيل»: «القانون الدّستوري والنُّظم السياسيّة»، ط1، بيروت، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1982.

38 ـ «الغزالي، أسامة»: «الأحزاب السياسيَّة في العالم الثالث» (سلسلة عالم المعرفة)، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، 1987.

39 ـ «غليون، برهان»: «الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، ط1، مالطا، مركز دراسات العالم الإسلامي، 1991.

40 ـ «القبانجي، صدر الدين»: «علم السياسة تجديد من وجهة نظر إسلاميّة»، ط1، بيروت، الشركة العالميّة للكتاب، 2000.

41 ـ «قصير، عبد الله»: «حركة التجديد والاستنهاض ـ قراءة في الفكر السياسي للإمام الخميني» ـ ، ط1، بيروت، مركز «الإمام الخميني» الثقافي، 2000.

42 ـ «لاريجاني، محمد جواد»: «التديُّن والحداثة»، ط1، بيروت، الغدير للدراسات والنشر، 2001.

43 ـ «المجذوب، محمد»: «القانون الدّستوري والنظام السياسي في لبنان»، ط4، بيروت، منشورات الحلبي الحقوقيّة، 2002.

44 ـ «المؤمن، علي»: «النّظام السياسي الإسلامي الحديث»، ط1، بيروت، دار الهادي، 2004.

45 ـ «مارديني، زهير»: «الثَّورة الإيرانيَّة بين الواقع والأسطورة»، ط1، بيروت، دار اقرأ، 1986.

46 ـ «مجذوب، طلال»: «إيران من الثَّورة الدستوريَّة حتى الثَّورة الإسلاميَّة (1906 ـ 1979)»، ط1، بيروت، دار ابن رشد، 1980.

47 ـ «مسعد، نيفين»: «صنع القرار في إيران والعلاقات العربيّة الإيرانيّة»، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2002.

48 ـ «مطهري، مرتضى»: «الحركات الإسلاميَّة في القرن الأخير»، ط1، بيروت، دار الهادي، 1982.

49 ـ «موسى، فرح»: «الإمام الخميني واستراتيجيا المستقبل»، ط1، بيروت، دار الهادي، 2000.

50 ـ «هانتنغتون، صموئيل»: «النّظام السياسي لمجتمعات متغيّرة»، ط1، بيروت، دار الساقي، 1993.

51 ـ «هويدي، فهمي»: «إيران من الداخل»، ط3، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1988.

52 ـ «هيكل، محمد حسنين»: «مدافع آية الله»، ط3، بيروت/ القاهرة، دار الشروق، 1983.

53 ـ «وصفي، محمد رضا»: «الفكر الإسلامي المعاصر في إيران ـ جدليّات التقليد والتجديد» ـ، ط2، بيروت، دار الجديد، 2001.

54 ـ «ولبر، دونالد»: «إيران ماضيها وحاضرها»، (ترجمة: «عبد النعيم محمد حسنين»)، ط 2، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1985.

55 ـ «يعقوب، أحمد حسين»: «الإمام الخميني والثورة الإسلاميَّة في إيران»، ط1، بيروت، الدار الإسلاميَّة، 2000.

المقالات

1 ـ «جابر، حسن»: مقال بعنوان «التجديد والتقليد في الفكر الإيراني المعاصر»، نُشر في فصليّة «الشرق الأوسط»، العدد 103، صيف 2001.

2 ـ «جبور، جورج»: «حقوق الشعب في دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة»، مقال قُدّم لمؤتمر «الرؤى الحضاريَّة لدستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة» والذي عُقد في دمشق بتاريخ 19 و20/ 3/ 2000، جُمعت المقالات في كتاب «الرؤى الحضاريَّة لدستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة» باسم المؤلّف: مجموعة من الباحثين، ط1، دمشق، المستشارية الثقافية لسفارة الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة بدمشق، 2004.

3 ـ «الحسيني، محمد صادق»: مقال تحت عنوان «صنع القرار في إيران وتركيبة النّظام الإسلامي»، نُشر في مجلة «شؤون الأوسط»، العدد 54، آب 1996.

4 ـ «الأنصاري، مصطفى»: «قراءة في بعض خصوصيّات دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران»، مقال قُدّم لمؤتمر «الرؤى الحضاريَّة لدستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة» والذي عُقد في دمشق بتاريخ 19 ـ 20/ 3/ 2000، جُمعت المقالات في كتاب «الرؤى الحضاريَّة لدستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانية» باسم المؤلّف: مجموعة من الباحثين، ط1، دمشق، المستشاريّة الثقافيّة لسفارة الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة بدمشق، 2004.

المنشورات:

1 ـ «إيران اليوم»: منشور توثيقي صادر عن معاونيّة العلاقات الدوليّة في مُنظَّمة الإعلام الإسلامي، ط1، طهران، 1991.

2 ـ «دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة»، ط1، دمشق، المستشارية الثقافيّة للجمهوريّة الإسلاميَّة، 1985.

3 ـ «دستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة ـ المعدَّل ـ»، ملحق كتاب «الرؤى الحضاريَّة لدستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة»، والذي صدر باسم المؤلّف: مجموعة من الباحثين، حيث جُمعت مقالاتهم المُقدّمة لمؤتمر «الرؤى الحضاريَّة لدستور الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة» والذي عُقد في دمشق بتاريخ 19 و20/ 3/ 2000، ط1، دمشق، المستشاريّة الثقافيّة لسفارة الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة بدمشق، 2004.

4 ـ «لمحات من حياة وجهاد الإمام الخميني»، منشور توثيقي صادر عن مركز «الإمام الخميني» الثقافي، ط1، بيروت، 1999.

5 ـ «نظرة على الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيّة»: منشور توثيقي صادر عن وزارة الخارجيّة الإيرانيَّة ـ طهران، لا طبعة، لا دار نشر، لا سنة.

الدراسات الجامعيّة

1 ـ «الحميدي، خالد»: «صحيفة المدينة ـ قراءة في نشوء الفكر السياسي الإسلامي» ـ رسالة أُعدّت لنيل شهادة دبلوم الدِّراسات العليا في علم الاجتماع السياسي، بإشراف «الدكتور سعود المولى»، الجامعة اللبنانيّة، معهد العلوم الاجتماعيَّة، الفرع الأول، 1993.

2 ـ «رعد، أديب»: «البعد الديني في الثَّورة الإيرانيّة»، مذكرة بحث أُعدّت لنيل شهادة الجدارة في علم الاجتماع السياسي، بإشراف «الدكتور سهيل القش»، الجامعة اللبنانيّة، معهد العلوم الاجتماعيَّة، الفرع الأول، 1979.

3 ـ «ياسين، أحمد»: «السُّلطة البهلويّة في إيران ـ ما قبل انتفاضة 1978ـ»، مذكرة بحث أُعدّت لنيل شهادة الجدارة في علم الاجتماع السياسي، بإشراف «الدكتور سهيل القش»، الجامعة اللبنانيّة، معهد العلوم الاجتماعيَّة، الفرع الأول، 1979.

المصادر والمراجع الأجنبيّة

1 -â «Ahmad Minai»: «Economic Development under the Reign of Reza-Shah (1926 - 1941)», Michigan, 1961.

2 - Encyclopedie De l'Eslam (Paris library - C.klicieck 1984).

3 - «Nader Ahmadi» & «Freshteh Ahmadi» : «Iranian Islam (The Concept of the Individual)» , 1st edition, Macmillan press LID, London, 1998.

4 - «Siddiqui Kalim»: «The Islamic Revolution in Iran» - London, The Open Press in Association with the Muslim Institute, 1980.

5 - «Richard Tapper»: «The Conflict of Tribe and state of Iran and Afghanistan» - London, 1983.

6 - «Robin Bary»: «Paved with Good Intention - The American Experience and Iran» - New york - Oxford University Press, 1980.

7 - «William - M. Sullivan»: «Mission to Iran», New York - London, 1981.

8



Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

THE CONTEMPORARY IRANIAN THOUGHT SERIES

THE CONSTITUTION OF ISLAMIC REPUBLIC

A STUDY IN RENEWAL ASPECT

تُشكّل دراسة الدساتير في الوقت الحاضر قراءة لنسق العلاقة القائمة ما بين الحاكم والمحكوم، أو ما بين السلطة والشعب. ونظراً للتقارب في الشكل والمضمون - إلى حدّ ما - بين مُختلف الدساتير المعمول بها في العالم اليوم، والتي تتبنّى بمعظمها الاتجاه العلماني القاضي بفصل الدّين عن الدولة - وإن بِنِسبٍ متفاوتة -، يتوقّف الباحث عند خصوصيّة الدُّستور الإيراني بلحاظ المباني والمُرتكزات التي يقوم عليها من جهة، ومحاولته تقديم صورةٍ مغايرةٍ ضمن نطاق آليّات انشغال الفكر السّياسيّ الإسلاميّ المعاصر من جهة أخرى.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط ٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com